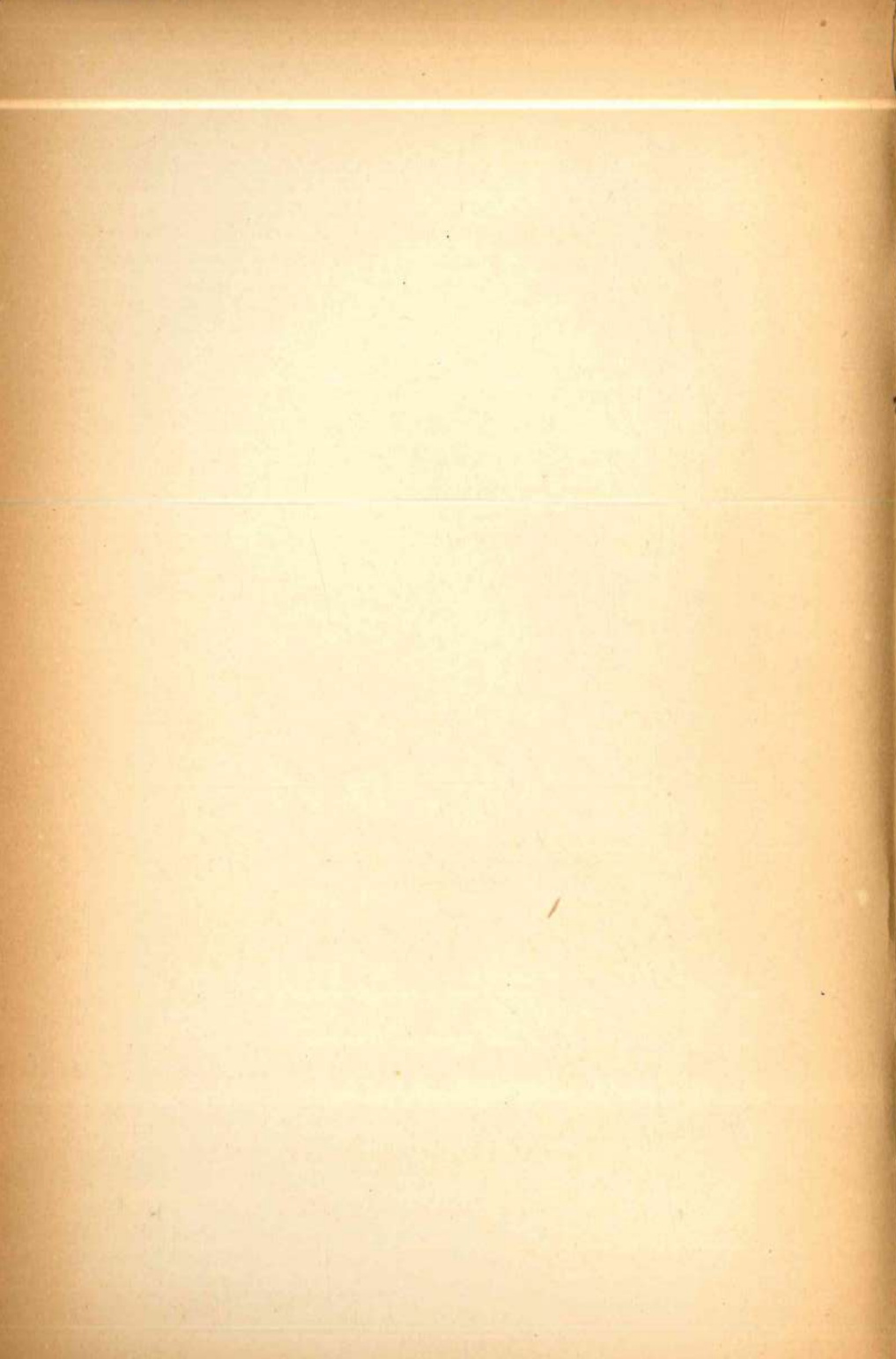
PIETRO ZANFROGNINI

AZIONE
E
CONTEMPLAZIONE

VIE ORIENTALI - VIE OCCIDENTALI
LA VIA

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1931

A GINO ZANFROGNINI

MIO PADRE

AVVERTENZA

Mentre da qualche tempo stavo lavorando già ad altro, m'è accaduto d'accorgermi che, quasi a mia insaputa, mi si erano venuti accumulando man mano alcuni ordini di meditazioni e di saggi, in cui il mio lavoro di orientamento spirituale (dal quale nacquero alcune delle più recenti mie opere) si era venuto organizzando e compiendo.

E, pensando che tal mio lavoro potrebbe tornare anche utile ad altri (in un momento come questo, in cui l'orientamento tra le maggiori correnti spirituali, antiche e moderne, occidentali e orientali, è precisamente ciò che più ci difetta — e ciò spinge tanti uomini di pensiero e d'azione a rifugiarsi, e ad adagiarsi, in comodi ma aridi schemi di spiritualità non più vive, o perchè d'altri tempi, o perchè d'altri luoghi, e perciò non universali nè eterne, mentre lo Spirito è appunto ciò che non ha tempo nè luogo, perchè esso è eterno e « spira ove vuole ») mi sono deciso a sceglierle, ordinarle, e raccoglierle in questo volume.

Di qui la forma che esso ha: rozza e greggia. Ma non avrei potuto correggerla in un senso, senza guastarla in un altro: avrei potuto aggiungere levigatezza e lindura, ma non senza grave perdita di spontaneità e di freschezza (e quindi anche di vivacità e di vigore).

Anche questo libro io l'ho scritto a me stesso: e perciò quelle vitali verità che vi si contengono sono più in me trattenute e chiarite, meditate e spremute, che rigorosamente « dimostrate » a uso d'altri.

Del resto il « dimostrare » (nel senso di costringere l'altrui mente a vedere ciò che essa « non voglia » vedere) io non lo credo possibile: nemmeno Euclide lo ha fatto: e meno di ogni altro Gesù.

Un libro che contenga verità è, per me, come un canestro di frutta: chi lo veda, e ne abbia voglia, ne piglia: nè ha bisogno che gli si dimostri razionalmente che è frutta, e che succo e sapore v'è, o può esservi, in essa: egli allungherà la mano da sè e saprà scegliervi egli le polpe monde da quelle bacate, le sane e fresche da quelle fradicie o secche, e i bianchi gherigli dai gusci.

Chi cerca sinceramente la luce, ne vede e ne usa dove ne trova, anche se scarsa e fioca: nè gli abbisogna che gli si dimostri che quella che c'è, anche se pochissima, è luce: perchè la luce, se c'è, basta a far luce a sè.

Staggia, 1928 — Anacapri, 1930.

INTRODUZIONE

KANT E LE OMBRE PLATONICHE

Ecco il ragionamento di Kant:

1. — Esistono giudizi *a priori* (quelli che precedono la sensazione: ad es., i giudizi matematici) ed esistono giudizi *a posteriori* (quelli che seguono la sensazione).

2. — Esistono giudizi sintetici e giudizi analitici. Sono analitici quei giudizi in cui al soggetto niente viene aggiunto dal predicato: cioè quelli nei quali il predicato trovasi già tutto implicito nel soggetto: ad es., tutti i corpi sono estesi. Sono sintetici quei giudizi in cui dal predicato viene effettivamente aggiunto al soggetto qualche cosa che implicito nel soggetto non si trovava: ad es., tutti i corpi sono pesanti.

Tutti i giudizi empirici (o *a posteriori*) evidentemente sono sintetici (fisica).

Tutti i giudizi analitici sono *a priori*.

Ma vi sono anche giudizi *a priori* che sono sintetici: come la maggior parte dei giudizi della matematica. Ad es., $2 + 3 = 5$.

Kant dice che io posso analizzare (scomporre) fin che io voglia il concetto di due unità ed il concetto di tre unità: e non ne ricaverò mai il concetto di cinque unità. Altro es.: dal concetto di « lati uguali » (cioè dai concetti di « lato » e di « uguale ») io non ricaverò mai l'altro concetto di « angoli uguali ».

Ciò posto (cioè che vi siano giudizi sintetici, e nel medesimo tempo *a priori*, cioè apodittici, necessari) come questi sono possibili?

In un modo soltanto, egli dice: perchè sia possibile il fatto che leggi (o fatti certi) della sensitività si possano determinare, e conoscere, prima della sensazione (una legge del circolo si applica a tutti i circoli empirici possibili, una legge di meccanica si applica in tutti i mondi possibili) bisogna ammettere forzatamente che nella sensitività esistano sue proprie forme (o « condizioni ») le quali preesistano a tutte le sensazioni, e le cui leggi quindi siano sempre applicabili a queste: tali forme (o condizioni) della sensibilità sono per Kant quelle appunto che costituiscono l'oggetto della matematica (geometria, aritmetica, meccanica): Spazio, Tempo, Causalità [1].

Ma quello che Kant qui vuole, e riesce effettivamente a dimostrare non è altro che questo: che la nostra sensibilità (dipendente dalla nostra corporeità) ha certe leggi, e certe condizioni, sue proprie, le quali si presentano e si applicano in tutte le sue operazioni: e che quindi in tutte le sue operazioni resta un elemento soggettivo. Non dimostra, nè intende dimostrare, affatto, che poi, a questo elemento soggettivo, che sempre c'è nelle nostre « intuizioni », non debba corrispondere nulla di oggettivo. Anzi tutt'altro: « quando io dico che lo Spazio e il Tempo non sono negli oggetti, ma bensì soltanto nel modo mio d'intuire, non vengo a dire che l'estensione e il mutamento dei corpi sia pura parvenza » [2].

Ciò che noi conosciamo come Spazio, Tempo, Causalità, è condizione della nostra sensibilità e conoscenza, in quanto noi siamo in un corpo materiale, e conosciamo per mezzo di un corpo materiale ciò che pure ha corpo materiale (cioè corporeità

---

(1) In ciò Kant, evidentemente, fu nominalista. Ciò che si trova in tutti i circoli empirici possibili può invece (platonicamente) trovarvisi appunto perchè appartenente al « circolo in sè » inteso come Realtà Universale. Quindi il ragionamento di Kant in questo non reggerebbe: tuttavia lo conduce effettivamente a qualche cosa di assai più vero di quello cui egli credette di esser condotto: cioè alla relatività, non dello Spazio e del Tempo (e della Causalità) in sè stessi, ma della *nostra nozione* di essi.

(2) *Critica della Ragion Pura*, parte I, sezione II, § 8, III.

e materialità). Ecco quello che Kant effettivamente dimostra: e niente di più.

Sì: ciò che appare a noi come Spazio, ciò che appare a noi come Tempo, e così ciò che appare a noi come Causa, non è che effetto della nostra costituzione fisio-psichica (come ciò che appare a noi come rosso, come ciò che appare a noi come dolce). Ma con ciò non si dimostra, nè si vuole dimostrare, affatto che a ciò che appare a noi come rosso o come dolce « nulla » debba oggettivamente poi corrispondere in sè: con ciò si ricadrebbe in Berkeley: ciò a cui Kant si ribella energicamente. E così non si dimostra, nè si vuole dimostrare, affatto che a ciò che appare a noi come Spazio, come Tempo, e come Causalità, « nulla » debba poi corrispondere in sè.

Noi conosciamo (percepiamo) corporalmente qualità corporali: ecco il fatto: la nostra conoscenza (in quanto è fenomenica: cioè più o meno legata al fenomeno) non conosce cose in sè: ma apparenze (corporeità).

Ma al di là di queste apparenze, poi, nulla c'è?

Kant energicissimamente risponde (contro il Berkeley e il Garve) che c'è la Cosa in Sè: il « noumeno ». — Ma tra il noumeno e il fenomeno vi è qualche rapporto? E, se c'è, quale è?... Kant sembra affermare che non ve ne sia nessuno: « non è possibile avere la minima nozione della Cosa in Sè »: « la nostra percezione di un corpo non contiene nulla dell'oggetto in sè stesso: ...coi sensi noi non si coglie oscuramente la qualità dell'oggetto, ma non la si coglie affatto ».

Ora, tale non soltanto giusta « distinzione » (o dissociazione) della Cosa in Sè e del fenomeno, ma « irrelazione » tra essi, non è da Kant dimostrata: e ciò lo stesso Kant sembra ammettere, quando dice: « le qualità che noi attribuiamo agli oggetti, ci si presentano nel fenomeno come qualche cosa di realmente dato » [1]. Dunque, nel « fenomenico », l'oggettività della cosa deve in qualche modo aver parte.

---

(1) *Ibidem.*

E qui sta la contraddizione kantiana. Una delle due: o il colore della rosa è, nella mia percezione, qualche cosa di « realmente dato », e allora, in esso colore, la rosa in sè non può non aver parte: ma allora esso colore non « dipende esclusivamente dal modo di percezione del soggetto »; oppure esso colore dipende esclusivamente dal modo di percezione del soggetto, e allora questo colore è pura parvenza.

Kant considera l'intuizione come puro fenomeno « nel quale non vi è niente di quanto appartiene all'oggetto in sè ».

E qui sta il suo errore [1].

È, infatti, tale sua perplessità che dà luogo a quelle due diverse soluzioni del problema, che Kant aveva intenzione, entrambe, di evitare: la soluzione empiristica, per cui nel fenomeno vi è qualche cosa di realmente dato (cioè di oggettivo); e quella idealistica, per la quale nel fenomeno nulla vi è che appartenga all'oggetto. La prima soluzione è quella che egli chiama « idealismo sognante » perchè « delle semplici rappresentazioni fa cose » (realismo empirico, realismo scolastico); e la seconda è quella che egli giustamente chiama « idealismo fantasticante »: che riduce le cose reali a semplici rappresentazioni (idealismo).

Ma non vi può essere modo di uscire così dall'una come dall'altra difficoltà, se non si ammette, da una parte, che realmente non il fenomeno sia, ma in esso « qualche cosa » vi sia che appartenga alla Cosa in Sè; e che, dall'altra, tal « qualche cosa » della Cosa in Sè, che sta nel fenomeno, non sia la stessa Cosa in Sè, in tutta la sua pienezza. Noi così, nel fenomeno, conosceremmo, sì, qualcosa che « appartiene » alla cosa, ma non la cosa medesima: non conosceremmo la cosa se non in qualche cosa che ad essa appartiene, ma che essa non è (ma tuttavia non in ciò che essa è). Nel nostro conoscere le cose, nella conoscenza che noi abbiamo di esse, sempre persisterebbe qualche cosa di « negativo » (di misterioso): qualche cosa che ce le copre, e attraverso cui esse traspaiono. Noi, delle cose, non conosceremmo che immagini e simboli: ciò che esse non sono: ma, in ciò che esse non sono, qualche cosa di ciò che esse sono.

(1) *Da Talete a noi*, pp. 173-174.

Ed allora noi non scambieremmo le cose con le immagini di esse (empirismo): nè ci pasceremmo di immagini perdendo di vista le cose (idealismo). Noi conosceremmo le cose, ma inadeguatamente: la conoscenza che noi naturalmente ne avremmo sarebbe certa ma sempre parziale.

Kant, qui, non fu abbastanza platonico: non si sovvenne che stava appunto in Platone la soluzione del problema che gli travagliava la mente. Per Platone, infatti, il rapporto tra l'intelligibile ed il sensibile è per sempre trovato nel concetto di imitazione-partecipazione (mimesi-metessi): la cosa non è l'Idea, ma la imita e ne partecipa: l'immagine non è la realtà, ma ne è la copia: cioè le somiglia, partecipa ad essa: quindi parzialmente (e negativamente) la è.

Dunque è su questo preziosissimo principio platonico di « imitazione partecipativa » che bisogna tener fissa la mente, se veramente vogliamo vedere risolto il problema kantiano: cioè se non vogliamo prendere immagini, o concetti, per realtà (empirismo, realismo scolastico) nè realtà per immagini (mentali: idealismo moderno).

Noi non conosciamo che immagini: ma sappiamo anche che tali immagini non sono Realtà, pure avendo alle Realtà appartenenza: somiglianza, partecipazione.

***

Ora, il problema della conoscenza (che è anche quello della pratica, nonchè quello dell'arte) sta in questo: in che modo salirò dalla copia al Modello?... Il fenomeno non è la Cosa in Sè, ma ne contiene un'impronta, una traccia: trovare, seguire questa traccia, avviarci per essa a giungere la Cosa in Sè è l'opera dell'artista: l'arte così sarebbe una correzione della natura, in quanto contrapporrebbe l'archetipo (bellezza) alla sua deformazione individuale (naturale) — l'arte sarebbe così produzione semplice di Bellezza —; e l'azione sarebbe una modificazione della greggia natura per renderla il più possibile simile (partecipe) al conosciuto esemplare, o Ideale.

Per la concezione empiristica (in cui si prendono le imma-

l'arte è produzione di forma (immagini) [handwritten; also "sentimenti", "Dio"]

gini per realtà) è naturale che il « conoscere » (che è essenzialmente *scoprire*, e che quindi presuppone l'esteriorità come enigma) perda man mano interesse: qui l'idea di Modello, d'Ideale, di Esemplare si oscura. Quindi il conoscere, il contemplare, qui lascia sempre più luogo al « fare », che così si vien facendo sempre più cieco (quindi egoistico, materiale, brutale): Occidente.

Per la concezione (idealistica) in cui si prendono le realtà per immagini nostre (cioè in cui le immagini mentali, i nostri pensieri o concetti, sono realtà; e in cui quindi siamo noi che produciamo la realtà, o verità, col pensarla) è naturale invece che sia il « conoscere » che prenda prevalenza sul « fare », sino ad assorbirlo in sè tutto.

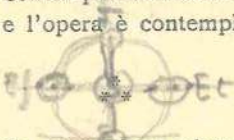
Come quello diventa un « fare senza vedere », così questo diventa un « vedere senza operare ». Qui l'« azione » inclina ad estinguersi, per lasciare sempre più luogo all'astratta « contemplazione »: che per purificarsi ognor più contemplerà sempre più il puro suo contemplare, fino a consumare in sè ogni volere: Oriente.

Nella concezione platonico-agostiniana (non antikantianamente) si dice: Nè è ciò che tu vedi; nè ciò che tu vedi (o pensi), per il solo fatto che tu lo vedi (o pensi), è. Nè il mondo d'immagini, che tu vedi, è realtà; nè, la realtà, la produci tu col pensarla. Nè tu operi (produci) semplicemente pensando: nè tu conosci col tuo spensierato (cieco), per quanto vigoroso, operare.
Vi è però una Intelligenza Operante: la quale non sei tu stesso, ma in cui e per cui sei tu stesso, e con te tutto il Mondo. Cerca di (platonicamente) partecipare ad essa: allora, in essa, anche tu,
« conoscendo farai » e « facendo conoscerai ». Cerca di partecipare a quella conoscenza creativa che conosce le cose, e col conoscerle, le produce: che le contempla facendole, e le fa contemplandole. In tale conoscenza e per tale conoscenza produttiva delle Cose in Sè tu, partecipandovi, conoscerai pienamente le cose in Sè: gli Esemplari; e conoscendoli, di essi tu genererai, produrrai: il prendere conoscitivo contatto col modello, con l'ideale, con l'esemplare di una cosa ci fa concepire di esso. Contempla l'Intelligenza Divina (il Logos, il Verbo): vivi il Verbo: sii il Verbo. È nel Verbo che sussistono, è dal Verbo che si producono, le Cose in Sè. Nel Verbo (non altrove che

in esso) le cose sono quali esse debbono essere. Perciò solo pel Verbo può avvenire il tuo salto trascendentale dalla copia al modello (o dal Modello Esterno al Modello Interno): e, conoscendolo, produrrai di esso: ne realizzerai nel mondo, in questo mondo, il valore. Soltanto nel Verbo e pel Verbo la parola parlata (il Mondo Esteriore) desta in te la Parola Parlante (il Mondo Interiore): cioè solo il Verbo in te desta il Verbo: sè stesso.

Il problema dunque del conoscere e dell'operare (che qui è evidentemente tutt'uno) non si risolve che con l'avvivare continuamente l'abbandono in Dio di tutto l'essere nostro.

Teoretica, estetica e pratica si unificano nella mistica.

Dio solo « opera contemplativamente »: in lui solo la contemplazione è attiva, e l'opera è contemplativa.

Questo mondo (nella concezione platonico-agostiniana) è in quanto esso partecipa a un altro; il quale poi è in quanto esso partecipa a Dio: a « quegli che è ». Questi è in sè medesimo, prima e senza che nessun altro essere sia.

La cecità nostra sta in questo: nel credere che non vi sia altro mondo che questo, nè altro essere che quello che si vede, si tocca (od anche si pensa): il prendere immagini per realtà (fenomeni per noumeni). Lo svegliarci (l'« illuminazione del cieco nato ») sta tutto nell'accorgerci nostro che vi è un altro mondo (reale) al di sopra di questo (apparente: visivo, emozionale, mentale): l'aprire gli occhi in esso, e ad esso.

Il centro trascendentale (cioè al di fuori e separatamente da esso) di quel mondo, e quindi anche di questo, è Dio: il quale, però, in questo si è manifestato: « io sono la luce di questo mondo ». Il carattere illuminante della grazia è ciò su cui insiste più san Giovanni.

L'imitazione partecipativa del Cristo sta nell'« operarne la verità »: nel realizzare in noi il modello umano-divino che in sè egli incarnò.

Ciò interiorizza. Infatti ciò che appare come al di fuori di noi, è realmente al di dentro di noi.

Se il mondo fisico non è che per partecipazione ad un mondo metafisico nel quale quello s'inessera, io pure non sono che un essere fisico (corporeo, sentimentale, razionale) il quale non è che per la sua partecipazione ad un essere metafisico, che è per sè stesso, senza e prima che io sia, ed è l'uomo in sè, l'archetipo umano: cristianamente, il « figlio dell'uomo », il quale, in Gesù, è anche il « figlio di Dio ».

Io sono, ma non sono in me stesso (individualismo aristotelico). Dunque non è nella parte corporea, esterna, di me, che io consisto. Non è nel mio corpo fisico, nè in quanto con esso ha rapporto (sensi, emozioni, ragionamenti) che consiste l'essere mio, ma nell'essere mio metafisico: cioè, cristianamente, in quell'Io che in me nasce (seconda nascita) per la mia partecipazione all'Uomo-Dio (Gesù). Gesù è Dio, e in pari tempo è l'uomo tipico: l'archetipo umano: l'Adamo perfettamente redento.

Perciò la vita, e così l'arte (che della vita è contemplazione partecipativa) è tragedia: perchè si è per la morte: si è solo in quanto noi ci si inessera.

E l'errore-peccato sta nel volere l'illusione corporea (Maia): nel viverla. Ciò, naturalmente, lo vuole e fa l'Io: ma il senso, la passione, e la ragione gli servono: col non fargli vedere che ciò che veramente egli vuole vedere.

La bontà sta tutta invece nel volere la verità, cioè il valore: nell'amare e volere realizzare il Modello.

Così la mente umana può farsi strumento della mente divina (il « profeta »): e questa può adoprar quella per manifestarsi (comunicarsi).

Al di fuori di me appaiono immagini, le quali, come tali, non sono che in me: appare un mondo d'immagini, cui tuttavia corrisponde un mondo di realtà che è in sè stesso. E, tale mondo d'immagini, esiste, sussiste, in quanto è partecipe di questo mondo di realtà (che, alla sua volta, realizza sè stesso in ciò che è realtà per sè stesso: cioè Dio).

Tale mondo di realtà non è al di fuori (sulla parete della caverna platonica) ma al di dentro di me (dietro le spalle): non nel proscenio della mia mente: ma nel retroscena: tra le quinte. Per cui la chiave di quel Mondo Esterno è nel più profondo mio Interno. L'oggetto esterno non deve servirci che di stimolo per l'emersione dell'oggetto interno.

Le cose, le creature, sono in sè stesse: ma non sono fuori, bensì dentro di noi: *interiormente oggettive*. Il « còsmos noetòs » non è al di là del mondo sensibile: il mondo noumenico non è oltre, o al di là del mondo fenomenico, se non metaforicamente (come quando si dice « Padre nostro nei cieli » non s'intende al di sopra delle nuvole bianche, bensì nel più profondo di noi). Noi ci figuriamo che il mondo fenomenico sia come una vernice, una buccia, di quello noumenico. No: il solo paragone preciso resta quello delle ombre platoniche: la realtà di esse non è oltre la parete, al di là della parete, sulla quale esse appaiono per risparire: la realtà di esse, come si è detto, sta dietro le spalle degli spettatori. Sicchè le cose non si conoscono (aristotelicamente) guatando giù e intorno ad esse, ma (platonicamente) guardando in noi stessi: volgendoci indietro: ritorcendo indietro la testa.

La chiave di tutto il di fuori, dunque, non è altrove che nel nostro di dentro: il fenomeno è simbolo della cosa in sè (che vive al di dentro di noi): esso ha virtù, perciò di evocarla in luce entro noi: perchè, come si è detto, esso ha un rapporto imitativo e partecipativo con essa.

Pensiero

Dunque noi ci si deve sottrarre al mondo esteriore: alla sua irruzione: lasciarne in noi penetrare solamente quel tanto che basta per stimolare l'emersione delle Interiori Realtà.

Si deve quindi realizzare in noi questo, che è verità: le realtà di quelle apparenze sono al di dentro di noi: esse non sono noi, nè noi siamo esse, ma noi ed esse siamo, cioè teniamo le radici dell'essere nostro (a guisa di foglie), in un unico Essere (Logos), nel quale siamo, e il quale in noi è: e ci è esterno, ma dalla parte interna (come la finestra di un palazzo che dia su di un interno cortile): interiormente oggettivo.

E come si passa, dunque, dall'immagine e dal concetto (che pur esso è immagine), alla realtà dell'Idea? Qui sta il problema: perchè è come chiedere « come si passa dal mondo delle apparenze a quello delle realtà? ».

La prima condizione per farlo, come s'è visto, sarà lo « sgombrare le vie del Signore »: cioè anzitutto non ignorare, nè dimenticare, che il concetto non è Idea: che il concetto non è Realtà. Chi scambia l'immagine (o schema) mentale umano con la realtà, si condanna alla cecità di chi dice « io ci vedo » (*Giov.*, IX, 41): cioè si condanna a non giungere a questa mai più. Siccome noi cerchiamo la realtà e ne siamo avidi, dalla certezza che il concetto non è realtà saremo spinti a cercarla oltre di esso, oltrepassandolo.

La seconda condizione sarà quella di tener presente il rapporto che si è visto tra il concetto e la realtà di cui esso è immagine. Ha, esso, niente a che fare con essa? Ciò, come s'è visto, non è, nè può essere, perchè è quella ben determinata realtà che si traduce in questa, e non in altra, apparenza: in questa, e non in altra, immagine; è proprio quel corpo, e non qualche altro, che proietta questa, e non un'altra, ombra sulla parete della caverna platonica. Un rapporto c'è, ed è un rapporto, come platonicamente sappiamo, mimetico-metessico: di somiglianza e di partecipazione, (e non mai di adeguazione) da parte dell'Apparenza; e, da parte dell'Idea, di produzione.

Queste due condizioni sono necessarie: sono indispensabili.

Sono, tuttavia, sufficienti? No, certo: io ho un'ombra di una cosa, e so che ne è un'ombra. E so anche che quest'ombra ha la forma della cosa (« somiglia » alla cosa) che fuori di sè la produce. Ma so anche che l'ombra che io ne ho, non è la cosa. C'è la medesima differenza tra esse, che c'è fra il salire un monte e il passeggiare sull'ombra di esso!

Chi può darmi le ali? Gesù solo, che è la Mente Divina incarnata: che ha in sè interamente il mondo del reale: e ce lo comunica, comunicando sè stesso: per la « illuminante » sua grazia (Spirito Santo).

Noi si farà tutto ciò che si può e deve fare per interioriz-

zarci: ma l' interiorizzazione compiuta non si ha che per opera della grazia (Dio in noi).

Il mondo proiettato sul fondo della caverna è il mondo sensibile. Pel pensiero l'uomo chiude gli occhi esteriori, e alle cose esterne (sensazioni) sostituisce i suoi schemi-ricordi (interni). Ma qui un pericolo nuovo lo attende: il pericolo idealista: quello di prendere per realtà i suoi concetti: i quali non sono le cose in sè, benchè delle cose in sè contengano un'ombra, un germe: qualche cosa di esse. Essi non sono la realtà: ma con la realtà hanno un rapporto (imitativo-partecipante). Si tratta dunque di insistere su questo rapporto: allora il concetto realizza sè nell'Idea (e ne produce).

Il pensiero è il tramite, dunque, tra il mondo dell'apparenza e il mondo della realtà [1]. Ci stacca da quello e ci attacca a questo: ma purchè non dimentichi che esso pure è apparenza, e che quindi all'azione delle Realtà esso pure deve umilmente, passivamente, sottoporsi: solo allora il Mondo Superiore (cósmos noetòs) entra pel pensiero in quello Inferiore (è Logos: parola): spegne l'uno e accende l'altro.

Il vero platonico « voltare indietro la faccia » lo fa dunque il pensiero: ma quel pensiero soltanto che in sè accolga la luce del pensiero divino: solo allora, per esso, si vedono le realtà e non gli schemi: e si genera (opera) di esse.

*
* *

Dunque Spazio e Tempo (quali noi li conosciamo) sono forme, o condizioni, a priori della nostra sensibilità? Si deve rispondere sì: sono condizioni inerenti alla nostra corporeità (noi vediamo le cose distese nello Spazio, e succedersi nel Tempo,

---

(1) Il « distacco » lo opera il pensiero: per esso ci si stacca dalla natura, e ci si contrappone ad essa conoscendola (e dominandola). Poi per l'amore ci si riunisce ad essa: il pensiero fa sì che l'amore sia amore, cioè che la nostra unione sia pura: cioè che ciò, delle cose, con cui noi ci si unisce, sia veramente l'essere vero di esse: la loro essenza: il loro elemento spirituale. Ma è pel pensiero illuminato (cioè redento) soltanto che si può oltrepassare il pensiero.

perchè la nostra conoscenza è frammentaria, corporea): ma — si deve aggiungere — non è vero che essi siano « soltanto » forme soggettive del nostro conoscere o percepire: ad esse corrisponde una realtà che è in sè stessa: la corporeità, o materialità nostra e quella del mondo che noi conosciamo.

Non c'è dunque « interno » ed « esterno »? Non c'è il « fuori » e il « dentro »?

In realtà non c'è che il « dentro », e un di fuori che vi s'indentra, cioè che in quel « dentro » attinge tutta la sua realtà e la sua vita [1].

Il famigerato velo di Maia siamo noi che ce lo veniamo continuamente tessendo, con lo scambiare l'apparenza con la realtà, cioè col conferire realtà a quella che del mondo non è che una immagine nostra.

Ma donde viene l'errore? Dalla nostra stessa corporeità (dal « peccato »). Quanto più noi siamo corporei e c'infiggiamo nella materia, tanto più noi prendiamo l'apparenza per la realtà (il fenomeno per il noumeno): quanto più ci scorporizziamo, ci spiritualizziamo, c'indiamo, tanto più percepiamo la realtà.

Sicchè il Tempo altro non sarebbe che il nostro umano modo con cui noi vediamo l'Eternità (il sempre)? Così, lo Spazio un nostro umano modo con cui noi vediamo il Dovunque? La Libertà un nostro umano modo con cui noi vediamo la Necessità?... E allora l'Eternità sarebbe Tempo? L'Esteso sarebbe l'Inesteso? La Libertà sarebbe la Necessità?

E allora come sarebbe possibile il mio stesso errore?

L'apparenza sarebbe allora la stessa essenza vista con occhi esterni. E qui si ricadrebbe nell'idealismo più crasso qualora non si tenesse ben fisso in mente che bisogna sempre tenere distinto il mondo creato (e creantesi) dal Creatore. Agostinianamente, le Idee, le Realtà, sono in Dio: ma non sono Dio.

---

(1) Non c'è « anima » e « corpo » (Aristotele): ma il corpo non è se non per partecipazione all'anima (Platone). Non c'è un Dio che sia da una parte, e dall'altra parte un mondo che sia senza Dio. Non c'è altri che Dio: e c'è il mondo per la partecipazione sua a Dio: hanno realtà l'uno e l'altro: ma l'uno l'ha in sè; l'altro non l'ha che nell'altro. Dio crea il mondo: e il mondo è in quanto s'india.

Il Tempo non è quale io lo vedo: ma tuttavia al Tempo, quale io lo vedo, corrisponde una realtà in cui e per cui il Tempo è quello che è: il carattere del divenire: di ciò che « prima » non era e « poi » è. — Così lo Spazio.

Non bisogna confondere le ombre proiettate sulla parete, sul fondo della caverna platonica, con le persone che passano dietro nel mondo reale: ma neppure bisogna riconfondere le persone del mondo reale con le ombre apparenti. Insomma, dall'errore che le ombre siano persone non bisogna passare all'altro (che è precisamente quello di Berkeley) che le persone siano ombre: e ciò sempre accade quando noi non teniamo abbastanza distinte le une dalle altre. Bisogna tener distinto l'essere dal divenire (cioè dal non-essere che nell'essere s'inessera). Dire che il Tempo non è che un nostro modo di percepire l'Eternità è annullare l'una nell'altro.

Si può dissentire sull'interpretazione del fatto: non sul fatto del nostro risveglio nel mondo reale: cioè in Dio. In Dio c'insempriamo: evadiamo dallo Spazio e dal Tempo: ma ciò non distrugge il fatto in sè dello Spazio e del Tempo (intrinseci alla creazione), bensì modifica radicalmente il nostro rapporto con esso, e quindi la nostra percezione, che di umana si viene facendo divina (lo Spazio si farà Ordine: il Tempo si farà Profezia).

Per l'« universale *in re* » (empirismo) le ombre del fondo della caverna hanno la loro realtà in sè medesime, nè altra realtà sussiste al di fuori di esse.

Per l'« universale *post rem* » (razionalismo, idealismo) le ombre che si vedono muoversi sulla parete, sono ombre, e ad esse non corrisponde nessuna realtà fuori d'esse: la realtà che esse hanno non è altro che quella che conferiamo loro noi stessi guardandole (se noi chiudessimo gli occhi, esse sparirebbero dalla parete: soltanto riaprendoli noi le rivedremmo: e così esse ricomincerebbero ad essere). Esse sono giuochi di luce.

Per l'universale « *ante rem* » (realismo platonico-agostiniano e, parzialmente, anche kantiano) quelle che si vedono in faccia a noi sulla parete non sono che ombre: ma ciò che condiziona quelle ombre è una realtà che ad esse corrisponde, e che sta

dietro (dentro) di noi. Nè noi produciamo tali ombre, nè esse sono in sè stesse: esse sono in virtù di quelle Realtà che corrispondono ad esse, e che noi non possiamo vedere soltanto a cagione del nostro ostinato tenere volta la faccia verso esse. Il nostro inganno (Maia) sta nel nostro scambiarle per realtà (positivismo). Per l'idealismo ci destiamo, o cominciamo a destarci, da questo errore, ma poi ricadiamo in un altro: in quello di essere noi i produttori delle ombre, che altra realtà così non avrebbero che nella mente.

Nel primo errore noi studiamo le ombre, ci affiggiamo in esse con gli occhi e con la mente, per coglierne minuziosamente i contorni, i particolari movimenti, e i rapporti che esse hanno tra esse. Pel secondo errore noi non studiamo che i rapporti che noi abbiamo con esse. Per la terza concezione, che non è errore, ma verità, noi cerchiamo (voltando indietro la faccia, o uscendo dalla caverna) di « interpretare » le ombre per mezzo di quelle oggettive realtà che le producono, o addirittura di lasciar là le ombre per contemplare tali oggettive realtà in sè medesime, e, in esse ed oltre di esse, la suprema Realtà in cui esse si realizzano.

Le figure che noi vediamo sullo schermo sono « immagini » di « attività ».

Dunque: tradurre in attività le immagini di questo mondo sarà interpretare, comprendere, il mondo (esterno). Tradurre in immagini le attività dell'altro mondo, di quello trascendentale, sarà rivelarlo [1].

---

(1) La rovina dell'Occidente è veramente stata la « dualità » aristotelica: essa è che ha dato luogo ai « due » ordini di conoscenza (« empirica » e « razionale ») dai quali provengono tanto il sensismo *(in re)* quanto l'astrattismo *(post rem)*. È necessario correggere questo errore: e non è possibile farlo che per la via platonica rigorosamente tenuta: vedere l'Idea nella cosa, e la cosa nell'Idea. In altre parole: non vedere altro mai che l'Idea: in quanto di essa partecipa la cosa, e in quanto essa partecipa di sè stessa alla cosa (cioè la genera, la produce). — Con ciò non si dice che non si debba vedere l'Idea che nella cosa (allora si ricadrebbe appunto nell'aristotelismo): non si deve, invece, altro vedere mai che l'Idea (come ciò che ha in sè realtà) anche nella cosa. Noi invece ci siamo abituati, aristotelicamente, a vedere « cose » da una parte e « pensieri astratti » dall'altra. Non c'è bisogno di aggiungere che tale unico ed unitario ordine di conoscenza è l'arte (unità di Fisica e Metafisica). Conoscere è rammentare: confrontando e discernendo « ciò che ci rammenta » da ciò

Il pensare che il mondo che ci appare ai sensi è opera nostra, che non vi è bianco in sè, nè dolce in sè, nè freddo in sè, nè liscio in sè, ecc., perchè tutte tali qualificazioni non esprimono che «relazioni» di certe cose coi nostri sensi umani, senza i quali tali relazioni non sussisterebbero, mancando uno dei termini, interiorizza: cioè ci conduce all'esperienza «temporale», o «antispaziale», in certo senso cosmolitica. Ma il ripensare che, se non c'è il bianco in sè, o il rosso in sè, o il verde in sè, o il dolce o l'amaro in sè, vi è però «in sè», cioè nelle cose, oggettivamente, *qualche ignota a noi realtà* che stimola nei nostri sensi quelle distinte e particolari (e non altre) reazioni o sensazioni; che, cioè, se non c'è, in sè, il rosso di quella rosa, il verde di quella foglia, vi è però, non soltanto nell'occhio mio, ma anche in quella rosa, e in quella foglia, una qualche attività, qualche cosa di vivente e reale, cui corrisponde, nella mia fantasia, la sensazione di rosso o di verde che io provo, ciò conduce ad una specie di riesteriorizzazione, per la quale le immagini delle cose (del mondo esteriore) si arricchiscono, ravvivandosene ed illuminandosene, di qualcosa della loro intima realtà misteriosa. La seconda di queste due esperienze sta a completare la prima, la quale da sola porta, o almeno avvicina, all'idealismo: mentre soltanto l'aggiungersi, alla prima, della seconda, può nell'anima fare rivivere, e sperimentare, il realismo platonico-cristiano.

Allora si percepisce, quasi, un ristabilito (benchè ancor problematico) rapporto intimo, indissolubile, tra l'interno e l'esterno: tra il colore e ciò che in sè non è affatto colore, ma in forma

---

«di cui ci si rammenta»: cioè la cosa (imperfetta) dall'Idea (perfetta) a cui per reminiscenza (cristianamente: in Dio) si sale. Aristotele dice: conoscere è osservare: conoscere è ragionare (sillogizzare): da cui empiristi e positivisti da una parte, e razionalisti e idealisti dall'altra. Kant dice: Conoscere è giudicare. Ma Platone (e i platonici): conoscere è contemplare (la perfezione dell'Idea: la bellezza). Il monismo aristotelico (che stringe, unizza, la dualità nell'unità individuale: monade) si scinde in dualismo perchè i due termini rimangono indissolubili nella effimera e fittizia unità. Quello platonico invece fonde il due nell'uno (per l'amore: la morte): è per l'Amore che la cosa si fa il suo Modello.

di quel tal colore (e per mezzo di esso) mi si fa sentire, cioè si presenta nella mia mente: si percepisce, non razionalmente, cioè in forma di risposta a un «perchè», ma intuitivamente (benchè non senza profondo e saporoso mistero) che ogni colore e così ogni altra sensazione, deve in sè avere qualche «significato» (o contenuto che appartiene alla cosa), e che esso, che è apparenza, o anche, se si vuole, *pura* apparenza, fenomeno, non è però *vana* apparenza, e consiste piuttosto in un rapporto tra la cosa in sè ed i miei sensi (rapporto, si capisce, che non può essere mai «*adaequatio*» altrimenti il fenomeno ridiventa noumeno!). Si nota, ad esempio, come un significato ci debba essere nel fatto che nel mondo vegetale prevalga il colore verde su ogni altro, e il fiore, in esso, sia invece sempre d'altro colore, e verde non mai; mentre nel mondo animale, sia, benchè in modo molto meno costante, il colore rosso (il sangue?) quello che, più o meno, incomincia a predominare (1).

Bisogna, tuttavia, insistere sul fatto che la seconda di quelle esperienze (o verità internamente, nell'anima, rivissute) non è affatto la negazione, nè la distruzione della prima, ma ne è tanto la naturale conseguenza, che ne è il necessario completamento: è il passaggio dall'«immagine» all'«attività» originale. Infatti la prima, senza la seconda, sarebbe idealismo nihilistico; la seconda, senza la prima, sarebbe idealismo empirico. La prima dice: «Il mondo che noi vediamo, o crediamo di vedere, fuori di noi, innanzi a noi, non è altro che un'ombra, che un quadro che i nostri medesimi occhi dipingono: esso altra consistenza non ha se non quella che noi stessi gli diamo: il «mondo esteriore» inteso come immagine (confondendone l'immagine con la realtà) siamo noi che lo veniamo creando, sognandolo con la nostra fantasia e col nostro pensiero: le cose sono solo in quanto noi

---

(1) Se poi tale «significato» lo si ricerca, come in questo esempio, soltanto intellettualmente la natura ci si trasforma in un'arida allegoria (*Filosofie della Natura*: Boehme, Campanella, Schelling, Hegel, Gioberti, Tari, Weininger, ecc.): se invece, tale «significato» lo si vede intuitivamente (artisticamente) vivere nella natura, esserne come il palpito, il sangue (e la luce) allora la natura ci apparirà come Immagine dello Spirito vivo.

le vediamo e pensiamo: non vi è altro noumeno che il fenomeno ». La seconda dice: « Le ombre (suoni, colori, figure) sono altrettante realtà, cioè non sono ombre, ma verità (che soltanto per la nostra pigrizia mentale può accadere che noi vediamo soltanto parzialmente): il fenomeno è noumeno ».

Si fugge così dall'una come dall'altra forma di questo che, più che due opposti errori, è (come accade sovente) la duplice faccia di un medesimo errore, soltanto col pensare che ciò che appare non è, sì, che apparenza: ma apparenza in cui e per cui mi si manifesta, agisce, opera in me (parzialmente più o meno) una realtà: la quale d'altronde bisogna ben ricordare che non si trova « al di là » delle apparenze, o « dietro » di esse, ma al di dentro di noi, in quella « interiorità creativa » che è nostra ed è loro (che è in noi ed è in loro), alla quale c'incamminiamo mediante la prima esperienza: sicchè si può concludere che per la prima esperienza ci si distacca dal mondo sensibile (dal fenomeno) e per la seconda ci si avvia al mondo reale, intelligibile (al noumeno) nel quale e pel quale quello unicamente sussiste.

Dunque, prima esperienza: « Ciò che appare là fuori di me, non è fuori, ma dentro di me: non è che l'apparenza di ciò che ha realtà dentro di me (esperienza musicale) ».

Seconda esperienza: « Ciò che è, ciò che ha la realtà al di dentro di me, si ritraduce, per mezzo degli occhi fisici (e mentali) miei, in ciò che là fuori appare (esperienza plastica) ».

Se si realizza unitamente questo s'interpreterà tutto il mondo: allora il « dentro » si vedrà nel « fuori », e il « fuori » nel « dentro » (il noumeno nel fenomeno e il fenomeno nel noumeno).

Ma realizzare unitamente questo significa vedere il mondo dal punto di vista di Dio: vederlo con una vista (redenta) che partecipi della creatrice vista divina: con una mente che si sia misticamente congiunta e unificata con la Mente di Dio.

In Dio e per Dio non vi è Spazio o Tempo [1]: e neppure per colui che sia in Dio (il poeta profeta).

---

(1) Al modo nostro: non che non vi siano in sè Spazio e Tempo: intrinseci all'atto creativo, per cui ciò che prima non era, poi è.

*
* *

E come si può vedere il mondo dal punto di vista (operativo) di Dio? L'uomo come può partecipare alla contemplazione attiva (creativa) di Dio? Insomma, l'uomo come può in Dio indiarsi?

Più risposte già furono date. Più vie furono cercate e tentate. E, di queste, noi qui intendiamo ricordarne (un po' percorrendole) alcune, che sono tra le principali che il genere umano abbia tracciate a sè stesso.

L'Oriente si aprì una sua via: e così l'Occidente. Ma l'uno e l'altro non fecero (e non fu certo poco) che « raddrizzare le vie dello Spirito ». E lo Spirito (com'egli volle) venne: ma non venne nè da Oriente, nè da Occidente, nè da alcun altro dei punti cardinali terrestri. Venne, com'egli disse, « dall'alto »: e scese tra Oriente e Occidente...

Figgendoci nel Cristo Esterno (il Gesù storico degli Evangeli) si desterà e prenderà vita in noi il Cristo Interno: cioè lo Spirito Santo, l'Assistente: che di sè ci illuminerà ogni altra cosa e introdurrà noi nel Padre.

La Parola Parlata (Evangelo) desta in noi la Parola Parlante: questa è il fine di quella: e quando questa in noi sia ed in noi parli, quella può anche ritrarsi.

La Luce ci sveglia, ci scuote, dal sonno e dalle tenebre del sonno corporeo, alla chiara e ardente vigilia della vita nell'Infinito.

I

VIE ORIENTALI

(LA BHAGAVAD GÎTA — GLI YOGASUTRAS DI PATANJALI)

LA BHAGAVAD GÎTA

1. Karma Marga *(Via dell'Azione)*

(Canti I-VI).

Nel I Canto della Bhagavad Gîta (sintesi della Sapienza dei Veda, della filosofia Sankhya di Kapila, e dello Yoga) Arjuna profondamente commosso per la compassione dice: « O Krishna, vedendo i miei parenti schierati, ardendo di voglia di combattere, le gambe mie mi si piegano, la mia bocca si secca, il mio corpo trema, e i miei capelli si rizzano sulla testa... ».

E Krishna risponde (nel II Canto): « Combatti: tu non uccidi le anime che (cristianamente parlando) nell'eterno si son fatte eterne: l'Io superiore (quello che è in Dio, congiunto con Dio), non si taglia nè si trafigge, non si brucia nè si bagna ecc. » (1-39).

Come si raggiunge questo io superiore? Cioè questa unione, o Yoga, con l'immutabile eternità? La si raggiunge nella devozione, con la costanza della mente, con l'azione disinteressata, e non per lo studio dei Veda (40-53).

E tale « costanza della mente » (o « fissità »)?... Con l'abbandono dei desideri della mente: problemi, curiosità, ricerche; col dominio delle azioni (imperturbabilità): col sottrarsi all'azione dei sensi (con lo spegnimento delle sensazioni, del « giorno »:

col « far notte »: 69): perchè il mentale non ne sia trascinato, commosso, sconvolto.

Insomma: la mente vede soltanto nella sua calma, e ciò che disturba la calma della mente è primieramente l'esterno: i sensi, gli oggetti dei sensi, e l'attrazione o la repulsione per essi.

Staccati (stacca la mente tua dal di fuori). Così la mente si calma. E si fa limpidissima.

Questa dunque è la risposta di Krishna in questo II Canto (della Contemplazione): « Rifugiati nel mio Sè: indentrati, interiorizzati concentrandoti in me (staccandoti dal mondo esterno: dai sensi, e dagli oggetti dei sensi): contempla (Me) ».

Canto III. (L'opera senza ira). Seconda domanda di Arjuna: « Dunque, *non agire?* Allora perchè dici « agisci »? Risposta di Krishna: « Opera, ma senza ira: senza desiderio del risultato (liberati dall'attributo Rajas) ».

Questo è lo Yoga dell'Azione: l'Azione disinteressata (senza possesso e senza attaccamento): non per cercar gioie nè per fuggire dolori: per fare ciò che si ha da fare (il personale dovere: orientalmente « dharma »; occidentalmente, il destino).

Tale Yoga dell'azione disinteressata, cioè della liberazione della conoscenza dalla volontà (estinzione di questa: agire senza alcun interesse) è utile in quanto ci aiuta psicagogicamente a liberare l'occhio dalla nube del desiderio: cioè a veder chiaro, a veder netto, a svegliarci. Ma guai a fermarcisi: esso avrebbe un effetto spegnitivo sullo stesso essere umano: il volere (il quale, cristianamente, è peccatore solo in quanto esso voglia sè stesso; ma non quando voglia quel che Dio vuole: il che non è rassegnazione soltanto, ma entusiastico sacrificio).

Canto IV. (L'opera senza ira è Sapienza): operando senza ira (Rajas) non operi. Agendo così, non agisci (20, 37). Combattendo non combatti: *contempli*. Questa è la Sapienza. Questa è « l'Inazione nell'Azione: l'Azione nell'Inazione ».

L'« inazione nell'azione » vuol dire che mentre tu agisci, mentre le mani tue si muovono ed operano, il tuo cuore e la tua mente debbono rimanere inoperosi: non appassionarcisi.

E non solo nel senso di non sperare il successo o temere l'insuccesso per te, ma anche nel senso, più fondo, di non parteciparvi in alcun modo col proprio volere. Infatti: (20) « quegli che rinunzia al frutto dell'azione, per quanto travolto nelle azioni, in realtà *non fa nulla* ».

E l'« azione nell'azione »? Come si fa col non fare? Con l'astinenza: alcuni « offrono l'udito e gli altri sensi nel fuoco dell'astinenza » (24-32). Col non fare, fanno: con l'astenersi. « Ogni azione è del tutto assorbita nella Sapienza ». (Nell'*Ev. sec. Giovanni*, la giustizia non è che sapienza eseguita: verità realizzata, verità detta e fatta; ma cristianamente, ed anche platonicamente, soltanto l'*azione che realizzi un'idea è contemplativa*[1]: è « contemplazione » pure essendo realmente anche « azione »: Spirito di Verità).

« Il sacrificio della sapienza è superiore al sacrificio della fortuna » (32) (anche cristianamente è più accogliere in sè la divina Sapienza, contro l'umana, che spogliarsi francescanamente del proprio [2]).

Nella Sapienza vedrai tutti gli esseri: « in te ed in me: entro te: entro te in quanto tu sei in me: entro me in quanto io sono in te » (35).

E Arjuna chiede (per la prima volta): « Insomma le due vie sono due o sono una? ». E Krishna risponde: « Sono due e sono una (Canto V): la Contemplazione e l'Azione: ma l'azione disinteressata (cristianamente, la pratica della giustizia) senza desiderio e senza ira (Rajas) resta contemplazione. Sicchè le due vie sono una (ma qui, in tal modo, l'azione viene in realtà sacrificata alla contemplazione, anche se esteriormente eseguita).

Il disinteresse dell'azione è conoscenza (37-43): uccidi l'ira che viene dai sensi, denudati dal desiderio: l'azione tua sarà pura come la conoscenza stessa.

Bisogna dunque « vedere l'inazione nell'azione e l'azione nell'inazione » (17-18). Questa è la « Sapienza » (19).

(1) Anche dice ciò la Tragedia: pratica della giustizia: *Azione Purificata* (non più Vendetta).

(2) *Giov.*, XII, 8.

Platonicamente invece la sapienza pratica sta nel realizzare l'Idea anche contro il tuo individuale interesse. Cristianamente nell'eseguire il volere di Dio, non il nostro. L'« agire contemplativamente » di san Giovanni (e di Platone) consiste nell'« agire ciò che tu contempli » (ciò che tu vedi in Dio). L'« agire contemplativamente » della Bhagavad Gîta sta invece nel « contemplare ciò che tu agisci », e così te ne stacchi.

Ecco dunque com'è qui risolto il problema di Azione e Contemplazione: l'Azione è preferibile all'Inazione (Contemplazione pura) quando essa non sia più niente altro che contemplazione: quando nell'Inazione si risolva tutta l'Azione.

Ma, mentre nella Bh. G. l'Inazione in sè estingue l'Azione, in san Giovanni la Contemplazione domina l'Azione nel senso che questa non deve essere che una realizzazione di quella. Il cristianesimo è questo: la « Contemplazione nell'Azione »: la verità praticata. La vita di Gesù è l'esempio perfetto non dell'Inazione (ozio contemplativo) nell'Azione, ma della Contemplazione nell'Azione: cioè dell'*Azione Contemplativa*. Egli fa ciò che « *vede* fare » il Padre: egli fa ciò che sa che fa il Padre (*Giov.*, V, 19). Ma qui c'è un Padre che fa: e c'è un Figlio che fa ciò che vede lui fare. Perciò il nostro « non fare » è il « suo fare »: il lasciare far lui: così si realizza in noi e per noi la realizzante Sapienza di Dio.

Canto V. Arjuna ripete la sua domanda chiedendo una conclusiva risposta: « Qual'è dunque la via migliore? La via contemplativa pura (speculativa: Sankhja) o quella mistica (d'unione: Yoga) attivamente inattiva? ».

E Krishna risponde: « La seconda (la mistica) è la migliore: ma le due vie sono una sola (4-5). L'Inazione e l'Inazione nell'Azione sono, in fondo, tutt'uno: pura contemplazione. Per far ciò bisogna « dedicare a Brahman ogni azione » (10). Allora tanto l'Inazione (o rinuncia delle azioni) quanto l'Inazione nell'Azione (rinuncia nelle azioni) conducono al medesimo effetto: all'« indifferenza » divina.

Questo canto riguarda appunto l'unico termine delle due vie: il riposo in Brahman (riposo estintivo, cui si contrappone l'« operoso riposo » in Cristo: che opera in te: perciò il tuo riposo in lui è operativo).

La devozione delle azioni (Yoga) è meglio della rinunzia alle azioni (Sankhya): il migliore ascetismo è quello di chi « non ha avversioni e desideri » (« libertà dai contrari »): nè temere nè sperare nulla per sè. Ciò che v'è di vero in questo è che soltanto nel preliminare spegnimento del tuo Io, è possibile l'accendersi in te dello Spirito: Adamo va, Cristo viene: se tu esci, egli entra; se tu taci, egli parla. Ma l'indifferenza al tuo personale interesse fa sì che tu divenga sensibile all'interesse della verità (cioè a Dio): la verità perciò devi amarla (appassionatamente, rajasicamente, volerla: san Paolo).

Canto VI. « Quegli che, senza curarsi del frutto delle azioni, fa ciò che deve esser fatto... è un Sannyâsi ed un Yogi (un « devoto », un « mistico ») ». Ma non si diviene Yogi (cioè non si rinuncia sinceramente al frutto delle azioni) se non si « domina l'immaginazione, origine dei desideri » (2): non vincolarsi al sensibile, nè alle azioni, nè all'immaginativa (agli « idoli » ai progetti, ai programmi). « L'uomo quindi è il solo amico e il solo nemico di sè medesimo »: « Tu non hai altro amico, nè altro nemico, che te. Ha per amico sè stesso colui il cui Sè ha soggiogato sè stesso: ha per nemico sè stesso colui il cui Sè non ha subordinato sè stesso » (5-7): « colui che ha dominato i sensi, che considera pari la zolla, il sasso e l'oro è chiamato Yogi » (occidentalmente: colui che ha conseguita la perfetta oggettività: per cui l'oro non è che un metallo).

Come si consegue dunque questo stato mistico? Col dominio della mente: essa naturalmente vibra e si appunta come mobile fiamma verso questo o quell'« oggetto del desiderio ». È il vento del desiderio (il mondo emozionale) che la fa irrequieta: occorre dunque svincolarla dai desideri: calmarla, quietarla, per fissarla nel Sè del Sè (cristianamente, in Dio in noi presente) « simile a lampada in luogo senza vento, che non vacilla ». Gioirà e vibrerà poi del « Sè » o « del Sè del Sè » (cristianamente, della presenza di Dio nel suo Sè): infatti (27) « la gioia suprema viene al devoto la cui mente è pacificata »: diviene uno con Brahman e « vede sè stesso in tutte le creature e tutte le creature in sè stesso »: « colui che mi vede, tutte le creature in me vede »

(perchè gli sono identiche e consustanziali: cristianamente invece perchè tutte compartecipi dell'essere che egli dà loro creandole).

La Bh. G. conduce alla pace di Brahman: alla serenità ed alla sicurezza (indifferente) dell'Io costante: di qualcosa che ha «in sè», e non fuori di sè, la sua ferma e solida eternità.

L'Ev. sec. Giovanni conduce invece a quel «fuoco» nel quale ci si rallegra di ardere, perchè vi ci si consuma inesserandovici. Esso contiene insieme la pace di Cristo, l'ira di Jahvè, e il gioioso soffrire di Dionysos.

La Bh. G. resta un'ottima preparatrice: insegna a sgombrare e a dominare la mente: a silenziarla: cioè a far tacere il chiasso dei sensi, l'insurrezione delle emozioni, l'incessante ondeggiamento mentale. Questo sì: essa insegna a sedarli. Ma vi è ben altro al di là della pace di Brahman: vi è il «fuoco divoratore» e creatore nel quale la Bh. G. stessa sembra aumentare di luce. È un fuoco che arde nel cuore e cui nulla è pari *(Deus noster est ignis consumens)*. Dio lo si adora con la volontà: quindi non con la quiete soltanto della volontà nostra, ma col volonteroso sacrifizio di essa. La Bh. G. parla di «azione disinteressata»: ma cristianamente dalla volontà nostra si esige un'azione assai più che disinteressata: si esige in essa un *altro* interesse che è diverso, e talvolta contrario, al suo proprio interesse: un abbandono in Dio che è insieme doloroso e gioioso. Si deve spegnere il proprio volere (cristianamente) ma solo perchè in esso si accenda il volere di Dio: anzi solo perchè esso si accenda nell'infinito volere di Dio (con cui, morendo a sè, si fa uno).

2. Bhakti Marga *(Via della Fede)*
(Canti VII-XII).

Ora vediamo che cosa sia il «Sè» (Brahman) nel quale bisogna tener fissa la mente, distaccata dal mondo dei sensi, da quello delle emozioni, e da quello dei pensieri.

Canto VII. «Tutto l'universo ingannato da queste tre nature, prodotte dagli attributi (gunas) non conosce che io sono, oltre di

esse, immutabile ». ... « Questa illusione è difficilmente trascesa, ma quelli che solo a me ricorrono riescono ad attraversarla » (14).

I « tre attributi » sono: 1° i sensi e le cose sensibili (Tamas); 2° gli appetiti e le cose appetibili (Rajas); 3° i ragionamenti e le cose intelligibili (Sattwa). Dio è dunque, per la Bh. G. al di là dei sensi, al di là del sentimento, al di là del pensiero. Per trascendere la triplice illusione (che ci copre Dio) bisogna ricorrere solo a lui: adorarlo come unico (17): « ai Dèvas (dèi, genî, angeli) vanno coloro che adorano i Dèvas, ma i miei devoti si dirigono a Me » (23).

E che cos'è questo « Me »? L'Immanifesto (l'Invisibile, l'Inintelligibile, il Mistero): « I privi di discernimento pensano Me, l'Immanifesto, come (se fossi) il Manifesto (cioè che io sia tutto nella mia manifestazione: mi confondono con essa) ».

Questo Canto (VII) è detto infatti lo Yoga del discernimento: tra l'Immanifesto e la Manifestazione, che ce lo copre.

Canto VIII. Brahman è anche l'Indistruggibile (l'Eterno). « Al di là di ciò che vive e di ciò che muore, vi è qualche cos'altro, Immanifesto, eterno, che non è distrutto anche quando tutti gli esseri sono distrutti » (20): esso è chiamato la « meta suprema » (21). E vi si va « chiudendo tutte le porte (dei sensi) » e « per una fede esclusiva in lui » (22).

Canto IX. Brahman è anche Impassibilità (Indifferenza): è indipendente dalla sua creazione: « io emano sempre di nuovo questa moltitudine di esseri... ma queste mie azioni non mi legano, perchè io dimoro al di fuori di esse, spiccato da ogni azione » (8-9).

Anche cristianamente (anzi assai più) Dio può creare e può non creare.

Questo canto si chiama « del sovrano Segreto e della sovrana Sapienza »: tale « sovrano Segreto » è « la mia trascendenza, e pure la mia presenza in tutto »: « e chi crede in me solo, e pensa costantemente me solo, mi ha »: « tutte le creature sono in me, ma io non in loro » (4): « questo intero Universo è compenetrato da me, nella mia forma immanifesta ». In altre (occa-

dentali e moderne) parole: la mia Immanenza è trascendente: infatti « io compenetro tutte le creature, tutto l'universo creato: e le eccedo ». Poi aggiunge: « e neppure le creature sono in Me: le creature non sono in me che in quel modo in cui l'atmosfera è nello Spazio »: cioè « ne » riempie (una parte), ma non « lo » riempie: così le creature sono in Dio senza riempirlo di sè: ed è tanto falso dire che Dio sia tutto nelle creature, quanto dire che le creature siano in tutto Dio.

« Tutti gli esseri confluiscono in me, poi da me defluiscono, per poi rifluirne (emanatismo): nè io consto di esse, nè esse constano di me: io siedo in disparte... a tali mie opere non congiunto » (qui sembra, almeno in parte, intravista l'accidentalità della creazione: ma l'emanatismo permane: l'eccedere ciò che di sè si è emanato, l'essere anche oltre di esso, in forma inemanata, non ne esclude la consustanzialità).

« Io sono al di fuori di tutto, e tutte le cose sono al di fuori di me... Ma coloro che esclusivamente me adorano, vengono a me (25)... Quelli che adorano me sono in me ed io in loro » [1]. Questa è dunque la « sovrana Sapienza » e il « sovrano Segreto »: « Io sono Inaccessibile, al di là del tutto, ma sono accessibile a chi crede in me ». Egli sarebbe quindi trascendente nella sua immanenza. Nel canto seguente (X) sarà piuttosto immanente nella sua trascendenza (come perfezione di tutte le cose: o in ogni cosa come sua perfezione: Modello: Idea platonica: pel cristianesimo le Idee pl. sono nel Logos, Idea di ogni Idea).

In questo canto è visibile un potente conato dell'emanatismo induistico verso la trascendenza. È tuttavia da notarsi che in

---

(1) *Ev. sec. Giovanni*, VI, 56; I Ep. 15, 16. — Per questa e per le molte altre affinità (persino verbali) della Bh. G. col Nuovo Testamento, v. A. WEBER, *Indische Studien*, e F. LORINSER, *Die Bhagavad Gîta*. Essi ritengono addirittura che la Bh Gîta sia stata ispirata dagli Evangeli, e particolarmente dall'Ev. sec. Giovanni (vi trovano infatti: 1) pensieri puramente cristiani trasferiti in linguaggio indù; 2) frasi del N. T. prese parola per parola, ma con senso mutato; 3) frasi e pensieri identici, adattati all'induismo). Il Max Muller, il Barth, il Muir, il Monier Williams, il Cowel ed altri combattono tale derivazione: ma si limitano a negarne la necessità. Essa dunque, anche per essi, resta storicamente, cronologicamente, filologicamente e religiosamente non impossibile.

tale conato si avverte nel medesimo tempo il bisogno e la mancanza del Logos, inteso (come soltanto nel cristianesimo è inteso) quale « termine medio » tra Creatore e Creato: mancando tale « termine medio » ne viene che il bisogno trascendentistico dell'emanatismo induistico si risolve in una immanenza trascendentistica, anzi (come vedremo) in una trascendenza immanentistica, come quella, da noi, di Plotino: infatti non vi è il tramite, il Logos, perchè vero stacco, vera distinzione, non c'è.

Canto X. Krishna continua: « Io sono l'origine di tutto: di me tutto è nato » (8)... « Io sono lo Spirito dimorante nel cuore di ogni creatura » (20): « Di ogni cosa io sono l'eccellenza: degli Dei il più Dio, dei saggi il più saggio, dei forti io sono il più forte, di ogni buona cosa io sono la bontà (il buono in sè, il forte in sè, il saggio in sè): in ogni cosa ciò che v'ha di perfetto sono io: « la sapienza dei sapienti sono io... della segretezza io sono il silenzio ».

Ecco dunque la manifestazione di Brahman nel mondo: io ne sono l'Origine e la Perfezione: lo pervado, ma lo oltrepasso (riaffermando così la sua Trascendenza nella sua divina Immanenza, anche in questo canto in cui ha affermato sè stesso come sovranamente immanente nella sua Trascendenza: come Origine, Causa, Perfezione di tutte le cose).

Canto XI. A questo punto Arjuna domanda: « Ho inteso come tu ti manifesti (origine, ordine, e perfezione di tutte le cose) e come tu infinitamente sorpassi il mondo da te emanato. Ora è nella tua « eterna forma » (nella tua nuda divinità) che vorrei che tu mi ti scoprissi: cioè in quella forma (in quell'aspetto) che tu hai ab aeterno e in eterno, che è tua, che tu hai in te stesso, non in quanto tu sei presente nelle cose che da te divengono ».

Krishna risponde: « Tu puoi vedere tutto l'universo raccolto (immanente) entro il mio aspetto: ma coi tuoi occhi non puoi vedere me, quale io sono nella mia essenza. Bisogna che io ti conceda l'« occhio divino » col quale tu mi possa vedere (nel quale « occhio divino » può riconoscersi qualche cosa di affine al

Verbo Gesù pel quale Dio presta all'uomo l'Occhio stesso col quale egli si vede).

Allora Sanjaya (lo storico) dice che Krishna svelò ad Arjuna la sua « indistruggibile forma divina »: che è Terribilità: « bocca simile a fuoco divorante... spaventosa per le innumerevoli zanne». Arjuna dice: « Non trovo nè coraggio nè pace » (non più, dunque, qui, la pace di Brahman, ma la scossa, il raccapriccio, lo smarrimento, trova il devoto che s'indentri in Dio). « I tuoi denti, prosegue Arjuna, si rizzano nelle tue immense mascelle: essi mi sembrano le fiamme voraci del Tempo... Come i flutti impetuosi dei fiumi si precipitano muggenti nel mare, così i re del mondo, i guerrieri potenti, scivolano nelle tue gole vampanti... Come le farfalle notturne si gettano violentemente nella fiamma che le consuma, così questi prodi si affrettano a sparire nelle tue fauci. Tu tutto inghiotti: tu attiri gli esseri con le tue lingue ardenti, e li sorbi. L'universo e gli Spazi risplendono della tua gloria... ».

Arjuna conclude chiedendo: « In questa tua terribile forma chi sei? ». E Krishna risponde: « Io sono il Tempo intento a dissolvere i mondi ». E Arjuna: « Tu sei il nascere e il morire delle cose: e sei ciò che è al di là dell'uno e dell'altro: l'eterno (37). La mia mente è turbata ».

Questa, eschileo-biblica, *ira* sta dunque in fondo alla « pace di Brahman ».

« Io non posso essere conosciuto in questo mio intimo aspetto che per mezzo della esclusiva devozione a me solo »: cioè col cercarlo oltre tutto, proprio in sè stesso (cristianamente, « in spirito e verità »): oltre il mondo (manifestazione), oltre il culto, oltre gli esercizi ascetici, oltre la lettura e la meditazione dei Libri Sacri (i Veda), e oltre persino la sua incarnazione in Krishna.

Così, cristianamente, in Cristo bisogna sempre adorare Iahvè.

Canto XII. Arjuna allora domanda: « Tra coloro che servono te in questo modo (nella tua intima eterna forma essenziale: cioè che in Dio cercano Dio) e coloro che adorano l'indistruggibile immanifesto, quali sono più avanti nella via mistica (Yoga)?

E Krishna risponde: « Sono più innanzi nella via mistica coloro, il cui pensiero resta fisso su Me (al di là d'ogni attributo), e che m'adorano in fede pura. Ma gli altri che adorano l'Indistruggibile, l'Ineffabile, l'Immanifesto, l'Inconcepibile, l'Immutabile Eterno (cioè questo o quello dei miei « attributi » o « Nomi Divini ») essi pure mi conseguono (2-3). Questa via è più difficile e lunga: mentre quelli che si abbandonano in me, e me solo adorano, più presto io traggo fuori dall'oceano della morte » (5-7).

Ciò vuol dire che la via speculativa, teologica, astratta è la più difficile e lenta. La più breve e sicura è quella della pura fede: quella di coloro (cristianamente) che vivono in piena sincerità il *fiat voluntas tua*, rimettendo in Dio ogni loro azione. Dunque la forma più interna di Dio (cristianamente, il Padre) non la si consegue tanto per via teologica (o per la meditazione dei « Nomi Divini »: san Dionigi) quanto per la volontà: per un atto di volontà: per un atto di rinuncia e di abbandono e di conformità della volontà nostra al volere di Dio: un'accettazione gioiosa del nostro (anche doloroso) destino (che è l'essenza della Tragedia).

Questa, dice Krishna, è la scorciatoia, la via superiore, la via di ogni via: ma se la tua mente è incapace di fissarsi direttamente e fermamente in me, allora, egli dice, cerca di conseguirmi per mezzo della metodica e costante meditazione.

3. Jñani Marga *(Via della Conoscenza)*
(Canti XIII-XVIII).

Canto XIII. In noi vi è un « campo » in cui si lavora (si opera, si sente, si pensa): e in noi vi è un impassibile (imperturbabile) spettatore di ciò che vi si opera, vi si sente, vi si agita, vi si pensa: ecco il Campo e il Conoscitore del Campo.

Tale impassibile Conoscitore del Campo è il nostro Io superiore (cristianamente: Dio in noi, o il nostro Io in Dio). Quindi è in esso e per esso che si realizza la comunione di noi con tutte le creature: « Rammentati che io sono anche il Cono-

scitore del Campo in tutti i Campi ». Osservando me (da me vivendo bene disgiunto) osservo tutti: cioè col Tutto (e con Tutti) io vivo congiunto: vedo il tutto nell'Uno (30).

Il Conoscitore del Campo è la Sapienza. E che cos'è il fine della Sapienza? È il supremo Brahman senza principio: l'Eternità.

La Materia (la « natura naturata »), cioè *Prakriti*, è coeterna allo Spirito che la emana, cioè alla *Purusha* (« natura naturans »): gli « attributi » (gunas) e i « modi » (modificazioni) avvengono in Prakriti: non in Purusha, che è spettatore puro (qualche cosa come il *Deus intellectualis* di Spinoza-Goethe): il « Sè in sè stessi » (24): il « disinteresse nell'azione »: il « Sè inattivo nell'azione » (29): il sole interno che tutto illumina il Campo (il « conosci te stesso » occidentale, socratico).

L'esistenza è fatta dell'unione del Campo e del Conoscitore del Campo: lo Spirito (Purusha) si mescola alla materia (Prakriti) che di esso emana: e la pervade: ma con essa non si confonde.

Canto XIV. Le tre qualità, o attributi (o attività, o energie: Gunas) della materia, o Prakriti, sono: 1° quello mentale (Sattwa); 2° quello emozionale (Rajas); 3° quello corporeo (Tamas). Essi vincolano lo Spirito alla Materia.

Sattwa (o il Mentale) vincola con l'attaccamento alla felicità del conoscere. Rajas vincola con l'azione appassionata (egoistica). Tamas vincola per mezzo dell'indolenza e del torpore (l'ignoranza). Ognuno di questi attributi può prendere la prevalenza: se domina la conoscenza, prevale in noi Sattwa; se domina l'azione avida (l'irrequietezza) prevale in noi Rajas; se domina la negligenza prevale in noi Tamas. Però lo Spettatore scorge che gli attributi sono gli « unici agenti »: e sa che egli sta al di sopra di essi (anche di Sattwa o pensiero [1]): « e allora, dice Krishna, quando egli, lo Spettatore sa questo, entra in me: nella immortalità » (19-20).

Arjuna chiede allora come si trascendono i tre attributi.

---

(1) Sattwa, nel cristianesimo, corrisponderebbe alla Luce Creata, e Purusha alla Luce Increata: ma Purusha è Sostanza cosmica (emanatrice): non creatrice (nel senso che conferisca sostanza sua propria e distinta a ciò cui essa dà l'essere).

E Krishna risponde: « Quegli trascende gli attributi (anche i superiori) che cerca famelicamente Me, solo Me, oltre di essi, e dice: Essi non sono Te ».

Costui dagli attributi non sarà turbato: nè dal piacere, nè dal dolore (tamasico); nè dal biasimo, nè dalla gloria (rajasica); nè dal conoscere, nè dal non conoscere; nè dal vedere, nè dal non vedere; nè dall'ignoranza, nè dalla scienza (sattwica): (cioè, cristianamente, sa che non sa: accetta quietamente il « mistero », la « caligine sacra » di Dio).

Egli agisce pensando « non sono io che agisco: agiscono in me gli attributi » (*assisto*, cioè, al mio operare, quale conoscitore del Campo: assisto al « loro » operare: essi operano fuori di me).

Canto XV. Parte di Dio è nelle cose: parte di Dio (Brahman) è al di fuori di esse. La parte di Dio che è nelle cose ne è l'elemento divino, l'indistruggibilità (ecco che la sostanza di esse non si distingue dalla sostanza divina: emanatismo).

E di Brahman esce un grande Albero: le cui radici sono in lui stesso (nell'alto); ma le fronde fogliute sono il Mondo.

Tale albero figge le sue radici nell'eternità: ma ha le foglie che sono caduche (esso infatti « muta le foglie »): le foglie poi sono i Veda, le Manifestazioni, le « parole » di Dio; e i fiori sono le cose, gli oggetti dei sensi. Ma, tenendo fitte le radici sue nell'eterno, esso (il suo fusto) è eterno: i fiori, i germogli, partecipano a questa eternità per il loro picciuolo.

Tale albero (Ashvattha) corrisponde, cristianamente, al Logos.

Ma esso, e qui è l'importante, getta nuove radici anche in basso: « nutrite dagli attributi (gunas) le sue fronde si distendono tanto in alto che in basso: gli oggetti dei sensi sono i suoi germogli (i suoi fiori): ma quelle radici che crescono in basso (nel mondo umano) sono il legame delle azioni (2) ».

« E, in questo mondo, (per questo suo capovolgimento, pel quale sembra che le radici sue siano nel basso) esso non può essere conosciuto qual'è »: per conoscerlo veramente qual'è (cioè con le radici sue in alto, e non qui) bisogna « che Ashvattha dalle salde radici sia stato tagliato dalla infallibile arma del disinteresse (o dell'indifferenza) ». Che significa questo? Che bisogna

svincolare l'albero, cui noi pure apparteniamo, dai vincoli terreni (gli attributi di Prakriti, e le nuove radici fitte in essi che lo stringono in sè, e lo fanno apparire come capovolto): e allora esso (e le creature che ne sono le gemme, e i Veda, cioè le parole divine, che ne sono le foglie) non è più che una scala per noi per salire « in quel medesimo spirito assoluto (Brahman) donde emanò l'antico Ordine (Ashvattha) ».

Occidentalmente parlando, l'Ordine Creativo (il Logos, che in Oriente è sostanzialmente indifferenziato dal Mondo, ma che cristianamente si deve intendere invece trascendentalmente distinto da esso) nella materia ed in noi si materializza (Dionysos si seppellisce: Adamo inghiotte del Pomo): in noi diventa conoscenza interessata (al servizio della volontà): immagine, idolo (Tamas); feticcio (Rajas); dogma (Sattwa). Bisogna che esso si liberi da questa triplice stretta. Chi lo libera in noi, per la Bh. G., non è che la « infallibile spada del distacco »: e allora le cose (e l'Albero Ashvattha in cui e per cui esse sono) ci si fanno via a Dio.

Pel cristianesimo ci si libera per la Verità: accogliendo in noi la « verità » che noi non è; nè in noi è, ma in noi viene, e ci si dà. L'elemento eleuterico domina nel cristianesimo (Paolo, Giovanni). Ma nel cristianesimo la libertà non è in noi: ma nella Luce di Dio che in noi scende, e che opera in chi « in sè l'accoglie » (*Giov.*, I, 12).

« Una eterna parte di Me diventa, nel Mondo, tutt'uno con l'anima individuale »: essa si riveste di materia ed è dentro ai sensi: poi « toglie su con sè questi sensi come il vento porta seco i profumi » e li solleva in sè ed a sè: non più ne è legato, ma li slega da essi e li trae su con sè (e qui v'è un vago sentore della cristiana redenzione dei sensi corporei).

Gli illusi non lo vedono in sè quello spirito che vede, sente, assapora, e trae con sè ed in sè, spiritualizzandoli, i sensi e le sensazioni. Essi non vedono il Veggente (lo Spettatore) che è in essi. Ma i « desti » lo vedono.

Risalire per l'Albero Ashvattha (il Logos presente e operante nel Mondo) alle sue « superiori » radici, che stanno fitte nell'eternità (occidentalmente, le Idee platoniche, o i « fiat » creativi)

tagliandone le radici fitte nel basso [1]: questo è lo Yoga, la via mistica, per giungere al Supremo Spirito. Gli attributi (il senso, il sentimento, la ragione) lo imprigionano, lo catturano, lo confiscano, ne fanno loro uso (se lo appropriano): ecco le radici terrestri di Ashvattha, che bisogna sapere «tagliare»): l'Adamo ha inclinazione a prenderlo, anzichè a darglisi (per la fede: ecco il Cristo).

Canto XVI. Vi sono così per l'uomo due possibilità: due destini: quello degli «interessati» (destino diabolico) e quello dei «disinteressati» (destino divino).

Primo indizio del destino diabolico è il negare che vi sia verità (9): l'universo è senza «fondamento», senza «ordine»: questi (i diabolici) sono nemici della vita: «distruttori», «rovinosi».

L'uomo (dall'azione interessata) «incomincia con l'intraprendere l'azione per motivi impuri, cioè per saziare il suo desiderio»: ma il desiderio è per sè insaziabile (12-16): sete che cresce col bere, fame che cresce col divorare, povertà che cresce con l'acquistare: il desiderio nutre sè stesso saziandosi.

La Bh. G. pone a fondamento di ogni male la libidine (12) che ha relazione con la concezione materialistica della vita (8): essa è infatti, «amore di corporeità»: carnalità (adamiticità: generazione nella carne anzichè nello spirito: l'io inferiore che uccide e seppellisce in sè quello superiore: naturalità che spegne in sè la spiritualità).

Alla libidine segue l'ira: per la difficoltà anzi impossibilità, di calmare il desiderio, che non spegne, ma accende sè stesso nel proprio soddisfacimento: mentre per la Bh. G., non è mai per saziare il desiderio che si deve operare: ma disinteressatamente: perchè lo si deve. Non si deve mangiare che per nutrire il corpo, non perchè piacciano i cibi.

E all'ira segue l'avidità (la guerra): che è una sola con l'insaziabilità.

---

(1) Ma chi le taglia, cristianamente, è la *grazia*: non l'esercizio ascetico: la sola umana rinuncia è un'arma che ha perduto il suo taglio (per il peccato).

Ciò che qui c'è d'importante e profondo è che il piacere, o la sete del piacere, non si spegne col piacere. Che cosa ne viene? Che l'« accecamento » si compie: « l'invilupparsi nella rete dell'illusione » (anche secondo san Giovanni la colpa è cecità, e la cecità è colpa). Quindi l'orgoglio, ed anche l'ipocrisia religiosa (crist. il fariseismo) per cui si crede d'ingannare e avvincere la divinità: il « commercio con Dio » cui « offrono, ma per ottenere », cui « danno, ma per avere, per prendere »: sacrificano quindi ipocritamente, cioè offrono sacrifici che non sono che formule vuote: menzogne: « essi, dice Krishna, Mi odiano in sè stessi e negli altri »: e s'indemoniano più, attuffandosi più nell'errore.

La « triplice porta dell'inferno » (« distruttore dell'Io ») è quindi: libidine, ira, avidità (orgoglio: cecità che vuole accecare). La libidine, infatti, è decisamente degradante: cioè essa trae l'anima in giù: alla materia, alla natura: è antispiritualista per eccellenza. Tale « triplice porta » corrisponde ai tre attributi che legano lo spirito: la libidine è Tamas (13); l'ira, o la violenza, è la libidine in Rajas (14); e l'avidità è la libidine in Sattwa, cioè nella mente: frode, iprocrisia (cfr. l'Inferno dantesco: Intemperanza, Violenza, Frode: Lucifero).

Canto XVII. « L'uomo è ciò che è la sua fede: l'uomo è la sua fede » (*Talis est quisque*, dice anche sant'Agostino, *qualis eius dilectio est*): ciò per cui tu realmente fai una cosa è ciò a cui tu realmente servi e ti doni: e, donandoti ad esso, di esso t'investi, e in esso ti muti.

Tre sono gli attributi di Prakriti: quello puro (Sattwa), quello appassionato (Rajas), e quello stupido e tenebroso (Tamas). Ogni cosa (la fede, il sacrifizio, il prender cibo, il parlare, ecc.) può essere fatto secondo l'uno o secondo l'altro di questi attributi: e il valore che ha ogni atto non è in sè, come atto esterno, che lo ha: ma lo ha (o lo riceve) dall'attributo secondo il quale esso è fatto. Dunque il valore di ogni atto sta tutto nell'« intenzione » per la quale esso è fatto. Ora, questa è la conclusione (similissima a quella di san Paolo: « tutto ciò che non è di fede è peccato » *Rom.*, XIV, 23): « tutto ciò che non è fatto per il

reale è irreale: tutto ciò che non è fatto per l'Eterno non ha consistenza » (23-28).

Vi è quindi triplice qualità di fede, triplice qualità di nutrimento, di sacrifizio, di parola ecc. Ma soltanto ciò che si è fatto per Brahman (per l'Eterno) e non per la ricompensa, ha valore: tutto ciò che è fatto senza fede (cioè non per Dio) « non conta per nulla » (28).

Canto XVIII. Così vi è triplice conoscenza: Sattwica, quella che vede l'Uno nel Tutto; Rajasica, quella che in tutte le creature distingue molteplici e diverse nature; Tamasica, quella che si attacca ad ogni oggetto separato come se esso fosse l'intero;

vi è Triplice azione: sattwica, quella compiuta senza brama nè ripugnanza da uomo non desideroso del frutto; rajasica, quella con grande sforzo compiuta da chi è pieno di brama; tamasica, quella intrapresa nell'illusione, senza avere occhio alle conseguenze nè al danno altrui;

vi è Triplice intelletto: sattwico, che ben discerne ciò che lega da ciò che slega; rajasico, quello che crepuscolarmente distingue ciò che è giusto da ciò che è ingiusto; tamasico, quello che vede l'empietà come pietà, e tutte le cose invertite;

vi è Triplice volontà, triplice felicità, triplice *dharma* (o « dovere »: il sattwico, quello del Brahmano, il Sacerdote: serenità, padronanza di sè, purezza, fede; il rajasico, quello dello Ksattria, il guerriero: valore, coraggio, intrepidità; il tamasico, quello del Sudra, il servitore: accortezza, astuzia commerciale).

L'uomo che compie il proprio predeterminato dovere (dharma) consegue la sua perfezione: « l'uomo raggiunge la perfezione adorando l'Eterno: quegli da cui provengono (si emanano) tutte le creature »: e quando un'azione è compiuta perchè vi ci sospinge la propria interna — Brahmanica e quindi divina — natura, allora ha luogo l'abbandono in Bràhman.

Come dunque si raggiunge Brahman? (ecco la conclusione di tutto il poema): con la fissità e l'abbandono in lui per l'Inazione (pur nell'Azione): per la quale la vita attiva si risolve totalmente in quella contemplativa, e l'Azione si sfa in pura Contemplazione: ivi si raggiunge la solida pace di Brahman: perchè

l'uomo « anche contrariamente al voler suo, farà ciò che egli, accecato dall'illusione, non vorrebbe fare » (60): « avendo sede nel cuore di ogni creatura, Brahman, usando del suo potere di illusione, spinge tutti gli esseri a muoversi, come se fossero fissi su di una ruota da tornitore » (61): quindi Arjuna *deve combattere*: ma solo per *contemplare* la fatalità sua di combattere (Canti IV-V).

Infatti allora egli dice: « ho scoperto me stesso ».

Riepilogo:

Karma-Marga.

I. Arjuna è preso dall'angoscia di uccidere i fratelli.

II. Krishna risponde: l'Io superiore è immortale: l'Io (crist. in Dio) nè taglia, nè si taglia: nè uccide, nè è ucciso. Come si raggiunge il Dio, Brahman, che è (cristianamente *in*) noi stessi? — 1° Tacitando i sensi, le emozioni, la mente: cioè con costanza di mente;

III. e IV. 2° con la devozione (più che con l'inazione): cioè con l'opera disinteressata (liberazione della conoscenza dalla volontà): quindi con la contemplazione nell'azione, cioè riducendo l'azione a contemplazione: ecco l'*inazione nell'azione* (assenza);

V. l'azione disinteressata (l'Inazione nell'Azione) è contemplazione pura (non « contemplazione praticata » come nel cristianesimo, o in Platone, ma pratica, o azione, contemplata: cioè cui tu non partecipi più, contemplandola, distaccandotene con la contemplazione):

VI. Come si raggiunge tale « impartecipazione » nell'azione? Col non vincolarsi non solo al sensibile, all'appetibile, al frutto, ma anche ai *fini* stessi dell'azione (all'esito che ha l'azione in sè stessa: vinca o perda il giusto o l'ingiusto qui non deve avere interesse): allora si raggiunge la pace di Brahman.

Bhakti-Marga.

VII. Il qual Brahman allora lo si concepisce e lo si adora in sè stesso (trascendentalmente?): amando, cercando lui solo, l'Unico, l'Immanifesto; e così lo si discerne, non sostanzialmente distinto, ma solo al di là di ogni sua manifestazione (che così egli oltrepassa, ma non veramente trascende).

VIII. E allora lo si concepisce come indistruggibile eternità;

IX. come trascendente nella sua immanenza;

X. immanente nella sua trascendenza (eccellenza, perfezione di ogni singola cosa):

XI. e nella sua Essenza Assoluta: in sè stesso: Terribilità:

XII. « Nel volere me unicamente, mi raggiungerai nella mia essenza assoluta ».

Jnani-Marga.

XIII. In noi vi è il « Campo » e il « Conoscitore del Campo » (il Campo è la materia, Prakriti; il Conoscitore è Purusha, che vi si mescola ma non vi si fonde).

XIV. La conoscenza del Campo: i tre « attributi » (gunas) di Prakriti: Sattwa, l'elemento mentale; Rajas, l'emozionale; Tamas, il corporeo. Tutti tre vincolano Purusha (lo Spirito: inteso come « sostanza »).

XV. Come lo Spirito (Purusha nell'albero Ashvattha) si vincola negli attributi; e come si svincola: tagliando le radici del basso.

XVI. Gli « interessati » (che vincolano a sè lo Spirito): i diabolici; i « disinteressati »: i divini (crist. « il giudizio »: krisis).

XVII. L'uomo diviene ciò a cui egli si dona: se si dona a Dio, si fa Dio.

XVIII. Ma qui Dio (Brahman) è il suo intimo Io: la *sua* propria natura che lo fa essere quello che egli è (dharma): Arjuna dunque, che è Ksattrya (guerriero) *deve combattere*, ma per *vedere* in sè l'attributo Rajas combattere.

L'INOPEROSA CONTEMPLATIVITÀ

La Karma Marga, o via dell'Azione: distaccati dal di fuori. Ritrai dal di fuori la mente.

La Bhakti Marga, o via della Fede: concentrati in Me. Posseduta la tua mente (trattala dall'esterno) figgila in Me.

La Jnani Marga, o via della Conoscenza: scinditi dall'elemento materiale (attributi) che è in te.

Il pensiero dominante della K. M. è il ritrarre la mente dall'esterno (dall'*atto*) pur nell'esterno (nell'*atto*) restando.

Il pensiero dominante della Bh. M. sta nel fissare la mente nei caratteri (occidentalmente « nomi ») centrali di Dio: Invisibilità, Eternità, Inaccessibilità, Onnipresenza, Onnipotenza, Ira; e nel fissare la volontà nostra in Dio.

La J. M. sta tutta nel distaccarsi dalla propria materialità: nella separazione dell'elemento divino dagli elementi corporei, emozionali, mentali, razionali, che in sè lo costringono (imprigionano). Evidentemente tutto ciò, in Occidente, ha affinità con l'Orfismo.

E in ciò sta la risoluzione induista del problema spirituale posto dalla Bh. G.: fare dell'uomo un puro Spettatore. Essa risolve (e dissolve) la vita in un puro spettacolo (sogno): si giunge, così, ad assentarsene: l'Azione, infatti, in essa e per essa, si riassorbe tutta nella Contemplazione.

Vi si dimentica che colui che conosce, e deve conoscere, la vita, la deve anche « vivere »: che questo interprete del Mondo, l'uomo, è nel mondo; e dal mondo, e dall'ordine cosmico, non esce senza morire.

Perciò la soluzione che dà l'induismo del problema d'Azione e Contemplazione è da ritenersi ascetica e astratta. Lo Spettatore in noi ci ha da essere, e ha da essere vigile e vivo: ma deve *generare*, non in sè spegnere, nè assorbire, l'Attore.

Arjuna si decide a combattere, cioè ad uccidere i suoi parenti, perchè l'intima natura (o « dharma ») suo di guerriero ve lo

sospinge meccanicamente (« fisso su di una ruota da tornitore »). E si libera dalla sua riluttanza offrendo la sua opera a Brahman (che sostanzialmente altro non è che l'intima sua stessa natura, non differendo sostanzialmente l'emanato dall'emanatore) e pensando: « Non sono io che uccido, ma in me è l'attributo (Rajas) che uccide ». In tale « irresponsabilità » o « scarico di responsabilità » (e quindi « spersonalizzazione ») nella propria azione, raggiunta mediante l'alibi della contemplazione, si scorge tutta la debolezza della soluzione orientale del problema di Azione e Contemplazione: « Non io uccido: uccidono, in me, le mie mani (che son fatte a uccidere): il mio Io, il mio vero Io, non fa che guardarle ammazzare: il fratricidio dunque resta in esse, in me no ».

La Bh. G. calma straordinariamente la mente, e ne facilita l'uso da parte di ciò che alla mente sta sopra. Quindi eleva oltre di essa.

La Bh. G., nel suo « nè gioire, nè soffrire » vuol dire: « Elevati al di sopra dell'emozione: liberati, svincolati dalla stretta dell'elemento emozionale (Rajas) ». Ma, calmata la mente, percepita la verità, ciò (cristianamente) non basta: bisogna infiammarsene. Ecco la via discensiva (cristiana): amare (emotivamente) l'Idea. Dell'elemento emozionale, o rajasico (come da quello corporeo, o tamasico) liberarsi bisogna, ma liberarsi non basta: cristianamente bisogna « redimerlo »; cioè non bisogna sopprimerlo, spegnerlo: ma, purificatisene, purificarlo: spiritualizzarlo. Ecco quanto il cristianesimo aggiunge.

Non basta quindi l'« azione disinteressata »: ma è necessaria l'azione in cui noi si gioisca nel nostro stesso soffrire. Bisogna che la volontà nostra voglia: non bisogna che la volontà nostra *non* voglia: bisogna che la volontà nostra voglia il contrario di ciò che per sua natura vorrebbe: il volere di Dio (la sua morte: nella quale però essa rivive). Il cristianesimo quindi non vuole l'« azione disinteressata » soltanto: ma vuole il gioioso tuo sacrifizio: il sacrifizio della tua volontà (martirio) nel quale e pel quale essa si placa, si rasserena, s'inebbria nel Volere Infinito (Andante con moto dell'*Appassionata*, op. 57).

E neppur l'ascetismo: perchè nell'ascetismo sei tu sempre che vuoi: che imponi a te il tuo cilicio.

Anche di qui si vede come il cristianesimo sia la perfezione di tutto: anche dell'Induismo: ciò che questo cerca, quello ha. L'Induismo (come l'Ebraismo, e come l'Ellenismo) non fa che ben preparare.

L'Induismo non fa che il primo passo: libera la mente dall'emozione, e libera l'Io dalla mente. Esso libera la conoscenza dalla volontà istintiva (Schopenhauer). Ma in esso la volontà viene estinta. Non basta non volere: bisogna volere « appassionatamente » il bene: amare appassionatamente l'Idea (la Verità: la Giustizia: san Paolo). Soffrire pel bene non realizzato: gioire per la realizzazione del bene (del bello: che, platonicamente, è tutt'uno): entusiasmo.

Nel cristianesimo l'opera deve essere « verità praticata »: anche qui essa resta « contemplazione ».

Ma la « pratica della verità » (la giustizia, che è la via nella quale le altre vie tutte convergono: tanto la via della fede quanto la via della gnosi) è azione non « disinteressata » soltanto, ma anche « amorosa »: non solo rinuncia al frutto delle azioni, ma ne assapora uno amaro: in essa vi è un gioire nel soffrire (in cui si fa gioia il soffrire): e in ciò consiste il martirio. L'ultima parola di Giovanni, infatti, è « martirio »: testimonianza della verità: volontà ardente d'essa: sacrifizio di sè ad essa: glorificazione suprema di Dio (Verità) in noi: e quindi di noi in Dio.

Certo che lo strumento purificatore (illuminativo) della volontà è la mente pura (e purificata) in quanto essa accoglie, o può accogliere, in sè la Luce divina (in cui e per cui il divino Volere si esprime): di qui il pregio veramente grande (come preparatore) che l'Induismo può avere.

Ciò che c'è di parzialmente vero nell'Induismo, nell'Ebraismo, nell'Ellenismo (ed anche nel Zoroastrismo: dualismo di Luce e di Tenebra) è più vero, cioè totalmente vero, in Gesù. Niente nega egli di ciò che in quelle religioni e dottrine preparatorie era vero. Non nega che ciò che in esse c'è di non vero: il non vero così in lui si fa vero.

Gesù nacque tra Oriente e Occidente.

Che significa questo? Che tutto confluisce in Gesù, e di Gesù rifluisce inverato.

Come in Gesù è sempre Jahvè (e quindi Allah) di cui egli è l'umanazione; e come in Gesù è Dionysos, il Demiurgo ed il Logos, di cui egli è la trascendentizzazione (Spirito Sacro: Spirito di Verità); così in Gesù è anche Krishna, anche Çiva, nomi indiani del Demiurgo e di Dionysos; e in Gesù è anche Brahman, concezione orientale (emanatista) di Jahvè.

Quindi l'ultima vittoria cristiana sarà quella di assorbire, acquistare a sè, anche l'Oriente (come conquistò già l'Occidente: cioè l'Ellenismo, in cui qualche elemento orientale già era). Quindi elementi induistici possono essere inverati (redenti) nel cristianesimo.

E questo è il solo sincretismo vero: il sincretismo cristiano: che non è miscuglio, nè mazzo, di verità; ma essendo esso la verità unica, totale, assoluta, ogni altra verità relativa e parziale ha, in esso, da ritrovarsi piena ed intera: in esso ha da realizzarsi, da « attuarsi », proprio come (aristotelicamente) la « potenza » nell'« atto ».

Questa sarà l'ultima e suprema vittoria del cristianesimo di Cristo: la conquista dell'Asia. Esso sempre vinse, e così vincerà, non escludendo, ma in sè includendo: accogliendo: assorbendo, conquistando, facendo proprio: assimilando (e, nel medesimo tempo, facendosi assimilare) anche da ciò che ad esso è contrario e che così a lui cede e si arrende.

La Bh. G. inclina ad una estinzione dei contrari (che è come dire ad una forma d'identità loro, sostanzialmente non dissimile molto da quella che anche nell'Occidente moderno vedremo). Mentre nel cristianesimo (sant'Agostino: *Contrariorum oppositione pulchritudo saeculi componitur*) si vuole dominarli in una dinamica loro Armonia, nella quale essi persistono in tutta la loro forza, ma equilibrandosi: e più si contrastano, più l'Armonia reggendosi e mantenendosi sopra di essi, guadagna: gioire nel soffrire (la sofferenza stessa così si fa gioia: nella gioia si estingue): « pel dolore alla gioia » (Beeth.).

La sofferenza, pel « finito che s'infinita », per la creatura che nel Creatore si fa creatrice, è, come vedremo, inizialmente ineliminabile: quasi il combustibile della gioia. Questo soltanto pel Mondo, che non « è », ma « diviene »: e non si « diviene » se non cessando, almeno in parte, di essere ciò che prima si era: e il Mondo (non essere, morte iniziale: nulla originario) vive morendo a sè stesso.

E più sono lontani e disparati gli opposti (o gli elementi discordi) che l'Armonia riesce in sè a contenere, e quindi a dominare, più bella e sublime è l'armonia: la Tragedia, come vedremo, è la rappresentazione dell'Armonia in chi la frange.

L'Ebraismo colse la trascendenza di Dio: il momento suo trascendente: Dio che soltanto egli è Dio. (E così l'Islamismo).

L'Induismo ne colse l'immanenza: cioè la immancabile presenza sua in ogni cosa e nell'uomo (come sua origine e fine: vita della sua vita: essenza della sua essenza).

L'Ellenismo cominciò a presentirne la trascendenza nell'immanenza: cioè la « tragicità » dell'immanenza divina: la rinascita per la morte: Orfismo, Dionysos.

Il primo dice: Il Mondo non è Dio: Dio non è il Mondo: lo crea (dal niente).

Il secondo: Il Mondo è in Dio e Dio è nel Mondo: ne è la sostanza: lo emana.

Il terzo: Il Mondo « si fa » Dio: lo « diviene » (morendo).

Il cristianesimo accoglie e respinge, sceglie e scarta, concilia e risolve tutto: « Il Mondo non è Dio; Dio è nel Mondo, ma non è il Mondo; il Mondo è in Dio, e non è Dio; il Mondo (l'Uomo) però, morendo a sè, si fa Dio: ma si fa Dio solo in Dio (cioè non soltanto morendo a sè: ma rivivendo in Dio, che soltanto egli è Dio) ».

Dunque nel cristianesimo, una volta attinto al divino, non ci si deve egoisticamente immergere (o dissipare): ma si deve « comunicarlo »: perchè « Dio è Amore » (Giov., *Ep. I*).

Al processo ascensivo (cui si limita la Bh. G. e, in generale, l'Oriente) corrisponde dunque un processo discensivo: *Verbum caro factum est* (perchè la carne si faccia Verbo). È lo Spirito che discendendo innalza: « niuno al cielo è salito se non chi dal cielo è disceso ».

Lo Spirituale, in esso, deve farsi mentale (senza vincolarsi in esso: dogma), poi emozionale (entusiasmo), e corporeo (figura). Di qui viene l'Arte. Il cristianesimo è *Parola*.

Questa è l'originalità cristiana: comunione: manifestazione attiva dello Spirito nella Materia (in ciò che per sè stessa lo nega): in ciò sta il sublime [1].

GLI « YOGASUTRAS » DI PATANJALI

1. Per Patanjali (che nei suoi « Yogasutras », o « Aforismi di Mistica », offre una impareggiabile tecnica dello « Jnani Yoga », o Mistica della Conoscenza, che egli chiama « Raja Yoga », o Via Mistica Regia) la mente è come una stoffa *(Chitta)*. Le sue increspature (*Vritti*: ondate increspanti) sono i pensieri. Questi, commovendo il tessuto mentale, ne intorbidiscono la semplice attività, la placida chiarezza: la quale soltanto può lasciar trasparire, attraverso la limpidezza del proprio spessore, il quieto e intenso splendore del Sè: cioè della luminosa universale Sostanza (Purusha): il « fondo del lago ».

Le abitudini o « pieghe » *(samscàre)* della stoffa mentale sono prodotte dal ripetersi, dal sovrapporsi, delle medesime ondate, o « modificazioni ».

Lo scopo della Jnani Marga (Via della Conoscenza) è di quietare la mente: di possederla, per inibirle ogni scossa: per impe-

---

(1) Lo Steiner, come si vedrà, coglie egregiamente questo elemento essenziale (discensivo) del Cristianesimo: ma non coglie poi altrettanto l'altro elemento, parimente essenziale, di esso: quello ascensivo. Lo Spirito, in esso, non si fa carne se non perchè la carne si faccia Spirito: lo Spirito discende, ma non discende che per fare ascendere. L'ascesa (al Padre) è anche qui il solo fine: anche nella discesa.

dire ogni scossa alla liquida massa del lago, onde ogni crespa si appiani sulla sua superficie. E ciò si fa per mezzo della « concentrazione » *(Samadhi)*.

Per Patanjali le cose che vediamo al di fuori di noi (l'universo, l'esterno) non è che l'effetto della nostra reazione mentale ad una spinta suggestiva che, alla nostra mente, viene dalle cose reali esterne: « un'immagine d'elefante (commenta Vivekananda) non è al di fuori di noi: essa è il prodotto della nostra reazione mentale, causato da uno stimolo esterno. L'immagine dell'elefante (fenomeno) non ha luogo che nella nostra mente, o fantasia: l'elefante in sè (noumeno) tuttavia è al di fuori di noi: esso produce in noi quella immagine. L'elefante in sè non fa che suggerire nella mia mente (stimolare in essa) questa sua « reazione » che consiste nell'elefante che io vedo ».

Tali « reazioni » (« contrazioni mentali ») sono le vritti: e sono esse che c'impediscono la vista del « fondo del lago »: l'Io (cristianamente, Dio nell'Io). È necessario quindi esercitarsi a indebolirle a poco a poco, e ad estinguerle.

La calma di Chitta si ottiene col fare cessare le vritti. E la calma di Chitta permette l'affiorare dell'Io.

Il primo passo, dunque, dello Jnani Yoga è il « contenerla » e il ricondurla a questo stato di trasparenza.

Tutta la nostra « miseria » sta nella identificazione dell'Io sostanziale veggente (Purusha) con le vritti (o modificazioni: pene, piaceri, pensieri, ecc.). Appena le onde si estinguono, e il lago si acquieta, noi scorgiamo il fondo di esso (il Sè: la Sostanza). Noi non dobbiamo confondere noi con ciò che noi non siamo: ma rimanere noi stessi. Non dobbiamo identificarci con Prakriti (coi suoi attributi).

2. Il mezzo per giungere a ciò è « l'esercizio continuo » e il « disinteresse » (Bhagavad Gîta VI, 35). Soltanto la insistente pratica tiene (abitua) la stoffa mentale distesa: nello stato di non aver pieghe (stirata): le impedisce di passare allo stato ondoso. Allora il fondo di Chitta diviene fermo, con sforzi costanti. E che cos'è il « disinteresse »? Occidentalmente: « Oggettività ».

3. Il metodo è dunque questo: dirigere la mente esclusivamente su di un solo oggetto, isolandolo, distaccandolo, da ogni altro: per modo che esso solo venga sempre più ad essere incluso nella nostra attenzione, ed ogni altro escluso.

Tale primo genere di concentrazione (Samadhi) può essere fatto su elementi grossolani (corporei, emozionali) e su elementi sottili (intellettuali); ed anche su tali elementi quali essi si trovano nello stato di natura (nello Spazio e nel Tempo) oppure nel loro significato a sè. Così di questo primo genere di Samadhi (detto Samprainata, cioè « con germi ») vi sono quattro qualità: la *Savitarca* e la *Nirvitarca* (su elementi grossi); la *Savichara* e la *Nirvichara* su elementi sottili.

Un altro genere di Samadhi si ha quando la mente si concentra non più su di un oggetto, sia esterno (Savitarca, Savichara) sia interno (Nirvitarca e Nirvichara) ma su di sè stessa (*Asmita Samadhi)*.

Tali forme di concentrazione non son fatte che per giungere a poco a poco al supremo genere di Samadhi (*Asamprainata*: senza germi) che consiste nella immobilità della mente per la cessazione di ogni onda: è allora che in essa e per essa sorge il chiarore del Sè (Purusha). Ma per far questo non basta esercizio: occorre disinteresse perfetto.

Qui è tutto.

Dunque la concentrazione, o Samadhi, si ottiene col silenzio e con la calma perfetta dei tre « attributi » (corporeo, emozionale, intellettuale).

Di Samadhi vi sono due forme: « Samprainata » e « Asamprainata ».

La prima specie di Samprainata si ha quando la mente medita su di un oggetto circoscrivendolo sempre più da ogni altro oggetto (per inclusione ed esclusione).

Essa consiste nella meditazione degli elementi di Prakriti: conoscendoli tu li domini e te ne stacchi (il « Campo » e il « Conoscitore del Campo »). Questa è la « Savitarca »: quando, ad esempio, io dirigo la mia mente al sole, nello Spazio e nel Tempo: cioè nel momento e nel sito del cielo in cui esso è mentre io lo guardo.

La seconda specie di Samprainata (la « Nirvitarca ») si ha quando un oggetto lo si medita traendolo « fuori » dallo Spazio e dal Tempo. Ad esempio, quando io penso il concetto di sole (astrattamente).

La terza specie (« Savichara ») è quella che prende come suoi oggetti gli « elementi sottili ». Ad esempio, l'essenza solare.

La quarta specie (« Nirvichara ») si ha quando tali « elementi sottili » vengono contemplati non più nello Spazio e nel Tempo, ma separatamente in sè stessi. Ad esempio, quando non più si medita l'essenza solare come «forma» del sole (aristotelicamente), ma quando la si medita separatamente in sè stessa (platonicamente) come « libera solarità », come Idea genitrice di ogni possibile Sole [1].

Il seguente stato di meditazione si ha quando vengono esclusi dalla mente tutti gli oggetti naturali (tutti gli elementi di Prakriti): sia quelli grossolani (corporei ed emozionali) sia quelli sottili (intellettuali): quando cioè l'oggetto del pensiero è il pensiero stesso pensante. Essa consiste nel conoscere il conoscere: l'occhio che vede l'occhio. Qui la mente medita sè medesima: e allora si ha la « Asmita Samadhi » (in questo stato meditativo ci si sente come « privi di corpo »).

L'ultimo genere, e più alto, di Samadhi (concentrazione) è l'« Asamprainata »: essa consiste nella quiete perfetta della mente: nel silenzio di essa: è la limpidezza dell'acqua del lago. La si ottiene con l'assiduo scacciarne ogni pensiero che vi si formi, o anche cominci a formarvisi: con lo svuotarla e tenerla vuota

---

(1) Nel nostro (cristiano) processo ascensivo si va dall'universale « in re » all'universale « post rem », e dall'universale « post rem », all'universale « ante rem » (Idea pl. Volontà).

Poi, nel processo discensivo, si va dall'universale « ante rem » all'universale « post rem », e da quello « post rem » (« in intellectu ») a quello « in re »: dalla disindividuazione alla reindividuazione: dal mondo dell'immagine al mondo della realtà, poi da quello della realtà a quello dell'immagine.

Orientalmente: 1. Savitarca: il sole empirico (nello Spazio e nel Tempo). 2. Nirvitarca: il sole astratto: in intellectu: « post rem ». 3. Savichara: l'essenza solare: « in re ». 4. Nirvichara: la libera Solarità: « ante rem ». — La Savitarca corrisponde ad Omero. La Nirvitarca a Dante. La Savichara a Goethe. La Nirvichara ad Eschilo, a Pindaro, a Platone (e a Kant). La Asamprainata corrisponde agli Evangeli.

di ogni suo contenuto. Allora la Samadhi diviene « priva di germi » (A-samprainata) cioè priva anche di onde iniziali, potenziali (« germi di onde »): allora il tuo sè può identificarsi col Sè (cosmico-divino) [1].

Purusha in te è liberata da Prakriti [2].

Conclusione e riassunto:

Vi sono due ordini di Samadhi: Samprainata ed Asamprainata:

1. medit. su elementi grossolani (tamasici e rajasici, corporei ed emozionali: prima presi come oggetti esterni, poi in sè stessi);

2. medit. su elementi sottili (sattwici, razionali e morali: prima presi come oggetti esterni, poi in sè stessi);

3. medit. della Mente sulla Mente stessa, con eliminazione di tutti gli elementi.

Allora la mente si vuota anche di quest'ultimo contenuto « attributo sattwico » (sè stessa), e si ha l'identificazione (del « Modo ») con la Sostanza (Purusha): per mezzo dell'Asamprainata: quiete suprema dell'elemento mentale: estirpazione da esso anche delle minime radici di onde.

E allora per esso irraggia lentamente, dolcemente, poi sempre più vivamente, la luce mite e potente del sepolto cosmico Sè.

In quanto è detto sin qui è contenuta tutta l'essenza della concentrazione: il resto non fa che chiarire, approfondire, ed indicare i mezzi coi quali la concentrazione si aiuta, si favorisce, e se ne rimuovono gl'impedimenti.

---

(1) Nella Asamprainata lo Spirito esprime sè stesso per mezzo della tua quieta e limpida mente: cristianamente, ci vuole « mondizia di cuore »: rinuncia sincera e totale. Jahvè è un Dio geloso: e, incarnandosi nel cuore nostro (Cristo in noi), non cessa di esser geloso.

Prima accade che quietando l'elemento mentale (l'Adamo) in noi sorga o possa sorgere il Cristo (« sgombrare le vie del Signore »).

Ma cristianamente, il Cristo, sorgendo, quieta egli l'Adamo: impone calma alle acque: poi muove egli, ad esclusivo suo uso, le acque: le illustra, commuove e scuote di sè (perchè egli è in sè).

(2) Tutto induisticamente sta nel liberare Purusha. Ma nel cristianesimo il tragico sta nell'antiprakritismo di Purusha: nel dualismo *sostanziale* tra il sepolto e il sepolcro: perchè questo (il sarcofago) cerca di assorbire in sè quello: di identificare a sè quello.

La « Samadhi » suprema, la vera meta della concentrazione, è la quiete totale dell'elemento mentale che cessa sè stesso e fa il vuoto: solo così è poi possibile l'ispirazione: cioè che l'intima (« consustanziale ») divinità, cioè Purusha, raggi in noi la sua gloria: elevi in noi il suo canto: generi in noi la sua gioia.

Vi sono poi mezzi che aiutano: il principale tra essi è la dedizione al Maestro: cioè ad Ishvara: tuo conduttore: stimolatore della resurrezione del tuo Sè sepolto. Egli genera, accende in noi la sua luce (corrisp. a Gesù che, invece, è colui che di sè ci sfama e di sè ci disseta: che illumina il cieco e risuscita il morto in noi): accenditore della luce tua intenebrata.

Altro mezzo: la ripetizione del suo nome mistico AUM.

Rimossi gli ostacoli che le impediscono, si hanno le Samadhi: 1. Samprainata: la mente purificata si fa quieto e limpido specchio del Mondo: ma uno specchio che ha in fondo a sè la sua luce: per mezzo della quale vede (cristianamente anche interpreta e crea) le cose: uno « specchio » il cui vetro è l'elemento mentale, e il cui argento è Purusha (crist. Dio in noi, il Cristo in noi). Sicchè nella limpidezza dello specchio, vi è Purusha (cristianamente, Dio) da una parte che vi si accende (dal di sotto: dal di dentro) e il Mondo dall'altra che vi penetra dal di fuori: Mondo, Mente Umana e Dio si vengono, allora, così unificando nell'Atto Conoscitivo. La mente del Yoghi (o del « mistico ») si identifica con ciò su cui medita: « se il fiore è rosso, il cristallo (dello specchio) diverrà pure rosso ».

Al di sotto della Samadhi suprema (Asamprainata) vi sono, come si è detto, le Samprainata: la Savitarca e Savichara, o con « elemento mentale » (in cui l'Immagine rimane indisgiunta dal suo Significato); la Nirvitarca e la Nirvichara, o « senza elemento mentale » (nella quale l'intimità, il Significato della cosa meditata, vien dissociato dalla sua Immagine: memoria purificata: conoscenza della Cosa in Sè: Idea pl.).

La Nirvitarca dissocia queste tre cose: 1) *questo bue* (o la parola sensibile « bue »); 2) *il bue* (concetto: o increspatura di Chitta, sua reazione all'azione su di essa di questo singolo bue); 3) la *bovinità* (che io posso, se Chitta è limpida e quieta, vedere in sè stessa, e rivedere anche in questo ed in ogni altro singolo bue).

La Savitarca non dissocia questo bue dal bue nè dalla bovinità: vede tutto insieme (è aristotelica).

La Nirvitarca vede e vive il Significato, al di là della reazione mentale: non vede il proprio vedere (il « concetto » di bue): vede la « bovinità » (l'« attività bovina »). Questa è la cognizione della « memoria purificata »: cioè, occidentalmente, del « contenuto del concetto » e non del « concetto »: questa è la « memoria interpretativa », o anche la « memoria trascendentale »: percezione dell'Idea platonica: cioè dell'Idea-Volontà, l'Ideale di una cosa [1].

Tale Samadhi (o concentrazione), dirigendo tutta l'energia mentale in un solo oggetto, causerà un'ondata così potente che essa eliminerà tutte le altre; e allora tale ondata mentale, rimasta sola e dominante, potrà allentarsi sino ad estinguer sè stessa: così avrà praticato in sè il *vuoto*; l'elemento mentale non avrà più onde (nè in potenza, nè in atto): non avrà più alcuna scossa: e Purusha potrà allora liberamente farsi vedere e farsi sentire attraverso la sua quietata e purificata limpidità. Prima non poteva, perchè la sua intima e profonda luce, s'intorbidiva, pel suo frammischiarsi con l'elemento commosso dell'attributo mentale. Questa è la concentrazione suprema « priva di germi » (cioè di principii, d'inizii, di onde): l'« Asamprainata Samadhi ».

II — III.

La Nirvitarca e l'Asamprainata sono difficili, e occorre prepararvisi. Ad esse ci si prepara con la « mortificazione », o controllo, della mente, con lo « studio », e col non assegnare a sè stessi il merito dell'opera.

Ciò serve a favorire la pratica della concentrazione ed a rimuoverne i maggiori ostacoli, che sono: l'« ignoranza », l'egoismo, l'attaccamento, l'avversione, e il sentirsi attaccati a questa vita corporea.

---

(1) Cfr. il mio saggio *Il Conoscere artistico*, Bilychnis, marzo 1927, p. 175.

L'origine di tutte le Samscàre (cioè di tutte le cattive pieghe della mente) è l'Ignoranza [1]: la quale consiste nello scambiare il proprio Io col proprio Corpo (l'Esterno coll'Interno): nel pensare « Io sono il (mio) corpo ».

L'egoismo consiste su tutto nell'identificare « il Veggente con lo strumento della vista »: nel dire « io sono la mente: io sono il pensiero » (occidentalmente è l'errore idealistico: identificazione di « pensiero » e di « essere »: io penso dunque sono); ed anche nel dire « *io* sono in collera, *io* sono felice, *io* sono infelice ». L'Io non dev'essere identificato, nè col corpo, nè con l'emozione, nè col pensiero: esso non è che sè stesso, e non si deve identificare che con sè stesso.

È il piacere che cagiona l'attaccamento: perchè noi identifichiamo l'Io col piacere. Ed è il dispiacére che cagiona l'avversione: perchè anche qui noi identifichiamo il nostro Io con « ciò che prova ripugnanza », come prima lo si identificava con « ciò che prova piacere »: mentre invece altro sono Io ed altro è il piacere o il dispiacere che io provo: che in me si sperimenta.

Dalla stessa nostra fondamentale « ignoranza » viene il nostro attaccamento a questa vita corporea (e il conseguente spegnimento del senso della nostra immortalità). Scambiando il nostro Io col nostro Corpo, ci avvinciamo sempre più a questo (che passa): in ciò è l'origine di tutti i mali (cristianamente, è l'effetto del peccato originale: il prendere il corpo per lo Spirito: lo scambiare l'eterno col transeunte: e quindi la lettera col significato, il simbolo col simboleggiato, l'apparenza con la realtà). L'Ignoranza è la cecità (le « tenebre esteriori » di Gesù: l'esterno preferito all'interno: la Luce Creata che respinge da sè l'Increata): tutto il bene e tutto il male non si fonda altrove che qui.

Ed è « con opposte meditazioni » che si diradicano queste samscàre (pieghe abitudinarie della mente): la collera e l'odio, col meditare la serenità e l'amore; la libidine, col meditare la castità, la purezza, ecc. Bisogna far sorgere buone onde grosse nella mente per far dileguare quelle cattive: esse onde buone, fatte sorgere da noi nella parte cosciente dell'anima, andranno

---

(1) Nella Bh. G. l'ignoranza è l'effetto della libidine e dell'ira.

ad imprimersi, e come a depositarsi, nei fondi men coscienti o incoscienti di essa, e là distruggeranno anche i «germi» delle onde contrarie: ciò faciliterà la Samadhi senza germi: l'Asamprainata.

Perchè, infatti, ogni azione, ogni pensiero, buono o cattivo, scende nel subcosciente dell'anima, vi si deposita e vi diviene «germe» di altri pensieri e di altre azioni conformi: è per ciò che ogni sete cresce bevendo. Ed è in questo senso che «colpa è pena»: cioè sostanzialmente, germinalmente, pena. Ma su queste samscàre, su questi germi, che indubbiamente recherebbero, nel futuro, i loro frutti maligni, noi possiamo operare, cioè indebolirli e distruggerli. E in che modo? Con contrarie meditazioni, come si è detto. Chi sorseggia, ad esempio, la *vanitas vanitatum* così dei dolori come delle gioie, finisce per «accorgersi» e per «vedere». Egli rinuncia, e quindi, «si stacca»: non ha attaccamento, nè repulsione: e fa quel che deve fare.

Lo Yoga è l'arte di purificarsi, e liberare il Sè cosmico universale (dal Sè individuale): in ciò sta il sublime: che in Occidente è tragico, in Oriente è metodico.

Si deve anche evitare «la congiunzione del Veggente col veduto», cioè dello Spirito con la Natura, tanto dentro che fuori di noi: il Soggetto non è l'oggetto: l'Io veggente non è il veduto: il Conoscitore del Campo non è il Campo. Ciò serve a liberare (Purusha). La vita non è e non dev'essere, che una «esperienza di liberazione»: un prendere per poi gettare (Faust). (Sutra 18): «Lo sperimentato (la Natura) è fatto a scopo di esperienza e di liberazione dello sperimentatore». La Natura non c'è (Sutra 22) che per «far conoscere all'anima che essa è totalmente separata dalla natura stessa» (1). Il dominio della natura, dentro e fuori di noi, lo si ha separandocene, disidentificandoci da essa: conoscendola. Il dominio della natura interna ci dà il dominio della natura esterna (2): e lo si ha col «discernere che Purusha non è la natura (Prakriti)»: neppure la «natura mentale» cioè la ragione naturale (3).

---

(1) *Le Vie del Sublime*, pp. 215-217, 219.

(2) Ibid., *Estetica del sublime*, p. 129.

(3) Momento precristiano, separativo: il momento ulteriore, cristiano è «lo Spirito è *nella* Natura» *(Verbum caro)*.

Il mezzo, quindi, per distruggere la « ignoranza » è la continua pratica del discernimento: cristianamente il « giudizio », cioè la pratica discriminativa tra il reale e l'irreale. Sciolta così l'ignoranza (cioè la nostra identificazione con la natura, l'identificazione di Noi con ciò che Noi non è), Purusha « comincia a risplendere »: e allora si ha la quiete della mente: cessazione della ricerca affannosa, sicurezza, certezza, indipendenza, silenzio interiore, stabilità nostra sul nostro io solitario ed eterno che sorge, e perfetta serenità.

Pratica della concentrazione (Samadhi).

La concentrazione è preceduta da pratiche preparatorie:

1) *Yama* (purità), che consiste nella castità (specialmente di pensieri), nel non rubare e neppure ricevere doni [1], nel non uccidere, nel non mentire, ecc.;

2) *Nyama* (letizia): si ottiene con l'abbandonarsi lietamente ad Ishvara (a tutto ciò che Dio manda);

3) *Asana* (positura del corpo: gesto; rituale);

4) *Pranayama* (ritmica della respirazione): questa favorisce la *Prâtyâhâra*, o « interiorizzazione » che consiste nel sopprimere l'esterno vagabondaggio dei sensi e del pensiero, e nel dominarli dirigendoli soltanto a ciò che noi soli vogliamo.

E allora si ha la vera e propria « concentrazione »:

5) *Dhârâna* per cui si figge la mente su di un oggetto;

6) *Dhyana* (meditazione) per cui, su quell'oggetto, la mente si mantiene fissa;

7) *Samadhi* (penetrazione) per cui, lasciando cadere le « forme » (cioè le immagini, le apparenze), ci si fissa sul « significato » soltanto dell'oggetto scelto.

Quando questi tre gradi di concentrazione si praticano via via su di un solo oggetto si ha la

8) *Samyana* (interpretazione): che consiste nello spremere con la mente la cosa, nel passare dalla sua immagine al suo

---

(1) Perchè l'accettare doni ti fa dipendente dal donatore.

significato, dal suo corpo al suo spirito, dal suo esterno al suo interno: cioè nell'interpretarla.

La Samyana è quindi una concentrazione-meditazione interpretativa (questo è il «pensar con gli occhi e vedere con la mente» e il leggere l'interno nell'esterno).

Tuttavia anche questa Samadhi è «con germi» (Samprainata): e consiste non nella calma perfetta della mente, ma in una calma relativa di essa, ottenuta per mezzo della sua fissità su di un solo oggetto: è come un inchiodamento di essa. Ma la mente non vi permane immodificata del tutto, perchè se per essa tutte le modificazioni sono fatte cessare è sempre per opera di un'altra (unica) modificazione dominante che tutte le altre soggioga, umilia e dissipa.

Molti «poteri» si raggiungono col fare Samyana su diversi oggetti: ma col farla sulla «distinzione» tra la nostra mente e Purusha si ottiene *Pratiba* (la luce del genio): (in san Giovanni: il distinguere in noi la luce creata dalla Luce Increata).

Rinunciando poi a tutti i poteri (cioè attraversandoli, senza averli per fine) si ha l'Asamprainata, che conduce all'indipendenza suprema (*Kaivalya*, detta anche *Moksa*: libertà, isolamento).

Come si è visto prima, tutta la pratica dello Yoga consiste nello «sgombrare gli ostacoli che ostacolano la via dello spirito» (Purusha) che, essendo (orientalmente) per natura già in noi, e sostanzialmente indistinto da noi, allora defluisce liberamente entro noi. Tutta la pratica quindi non è fatta che per togliere via gli impacci, e aprire la porta alla perfezione.

Cristianamente: lasciare far Dio, e non intromettersi: abbandonarglisi come «facendo il morto»: quando taccia l'Adamo, il Cristo in noi può parlare: è l'Adamo che non lascia sorgere il Cristo, che in noi entra per la sua eterna interna Parola. Tutto sta nel discernere (dentro e fuori di noi) lo Spirito dalla Natura: Dio dal Mondo (la luce creata dalla Luce Increata: la Luce Increata costretta da quella creata è il dogma: fariseismo): l'essere dal pensare: in altre parole, tutto sta nello sgombrare la via dello Spirito che in fondo a noi viene (Giovanni il Battezzatore).

Liberata la Luce, che nitida viene a vivere nel più profondo di noi, per essa, nella immota limpidità della mente, si specchia la Natura in tutto il suo movimento e mutamento. Essa (or. Purusha, crist. Luce Increata) non è commossa, nè si contamina minimamente con la Natura che in essa si specchia. La Natura invece, specchiandosi in essa, partecipa della sua luce. Così, pel cristianesimo, la mente umana, che non è luce in sè stessa, si vien facendo luce essa stessa col farsi quieto e recettivo specchio alla Luce (la «fede»). Allora nella mente, in cui da una parte si specchia la Luce e dall'altra la Natura, avviene la Conoscenza: avviene la «interpretazione della Natura» (e di sè stessa) nella Luce divina.

E ciò avviene in quanto la mente si fa, come si è detto, «quieto e recettivo specchio alla Luce» (fede): cioè in quanto se ne distingue: in quanto, cioè, non fa Luce sè stessa (*Giov.*, IX, 41): in quanto sa di non essere essa stessa la Luce, ma soltanto semplice specchio di essa (e di essere, essa pure, la mente, Natura: quindi per sè stessa cieca [1]).

È allora che si perviene a quello stato che orientalmente s'è detto Kaivalya: ci si fa libero e puro veggente (Schop. «puro soggetto di conoscenza»). Cristianamente noi, in Dio, passiamo ad essere un libero e solitario veggente.

Dionysos è travaglio divino, natura in travaglio di parto: crocifissione: ma oltre questa sta la «pace» del Padre: «Dio per voi sarà pace» (*Giov.*, XIV, 27): pura gioia (anche di conoscenza: ma cristianamente conoscere è fare: produrre, creare). Questo è dionisismo spirituale: luce che vuole sè stessa: volontà che si illumina: consapevolezza della propria potenza e potenza della propria consapevolezza: Gesù è Luce operativa (non soltanto conoscitiva: spartitiva, quietamente «iraconda»: Spirito Santo).

---

(1) Giovanni il Battezzatore (il Profeta) è specchio di Luce: non Luce. Gesù invece è Luce: «non era egli la Luce, ma venne a testimoniare intorno alla Luce». Dio crea, cioè opera, fa, col suo Occhio. L'Occhio suo è creativo (entificante).

L'Occhio puro (quello di Dio) è la Luce. L'Occhio impuro (l'umano) cerca la Luce, per divenire esso Luce.

Se in questo stato (di Kaivalya o Moksa) si raggiunge il supremo « disinteresse » si ha *Darma Mega* (nuvola di virtù): allora la conoscenza diventa infinita: cioè, diremmo noi, si ha la conoscenza, l'esperienza, dell'infinito: e tutto questo Universo s'impicciolirà al nostro sguardo: e ogni cosa diventerà presente (esperienza dell'eternità e dell'ubiquità [1]). Perchè, in chi è in questo stato, di perfettamente tranquillo specchio a Purusha, si costituisce il « sommo potere di conoscenza »: il quale opera in senso inverso degli elementi o « attributi »: dissipandoli (estinguendoli: non cristianamente dominandoli nè imprimendoli di sè per farli espressione di sè) ma soltanto liberando da essi sè stessa: gli attributi quindi non sono che per dire « Noi non siamo Essa ».

La vita, o la via, è anche qui dunque un conflitto tra mente, o attributo Sattwa, e Purusha (che però non è « increata », ma soltanto « inemanata » ed emanatrice: indistinta perciò sostanzialmente da ciò che di essa emana: Prakriti [2]).

Il nostro spirito (Luce creata) (quando accolga in sè l'Increata) si fa puro e libero *Spettatore*: in Dio e con Dio, produce ciò che conosce, ed opera nella Natura senza impigliarvisi (platonicamente è forza d'Idea, o d'Ideale, quella che agisce). Così, aristotelicamente, Dio è pura Vista: ma cristianamente tale Vista è anche Azione: giudizio. Vuole e fa, cioè crea o produce, quello che vede. Lo vuole, lo fa e lo produce perchè lo ama, cioè ne conosce e ne sente (ne vuole) il « valore ».

Questo soltanto è il vero « agire contemplativo »: il nostro agire contemplativamente per amore della verità. In ciò sta la vera e sola Unità della Triplice Via. Allora l'« Inazione nell'Azione » diventa il lasciare vedere e operare in noi Dio, e l'« Azione nell'Inazione » diventa il nostro contemplativamente operare, cioè non pel nostro interesse, ma soltanto per l'interesse della Verità da realizzarsi (*Giov.*, III, 21).

---

(1) *Le vie del Sublime*, I, pp. 91-94: 274-276.

(2) Come la Natura Naturans non si distingue dalla Natura Naturata nell'unicità della Sostanza (Cosmica).

UNITÀ DELLA TRIPLICE VIA

La Bh. G. nel canto XVIII conclude: « Il segreto dei segreti è questo: fissa in Me la tua mente (Jnani): sii il mio fervido servo (Bhakti): dedicati a Me (Karma): tu verrai a me » (65).

In questo « Sloka » (che è considerato la sintesi di tutto il sacro poema) è accennata l'Unità delle tre Vie: « Conoscimi, amami, abbandonati a Me » dice il Signore.

Dunque la via dell'azione consiste nell'opera disinteressata, devota: essa non è altro che fredda contemplazione (rinunciandosi in essa non solo a « ogni frutto », ma anche ad ogni esito).

La via della fede consiste in un predominio assoluto, dispotico, che egli, l'increato creatore (emanatore), l'indistruggibile distruttore, l'Immanifesto, deve avere nel nostro essere (« gelosia » ebraica di Dio).

La via della gnosi sta nel separare in noi la sostanza divina (Purusha: Natura Naturans) dagli elementi, o « attributi » naturali (Natura Naturata): nel fare tutto per Dio, per l'amore esclusivo del « Dio intellettuale » (crist. invece di Dio in sè: di Dio in noi: di noi in Dio): nella quale via tutte, come qui si vede, le tre vie convergono e si concludono: tutto fare (Karma) per amore (Bhakti) del separato Elemento Divino (Jnani).

Le tre vie qui si vede come inclinino ad essere una.

La Bhakti è la via della fissità.

La Jnani è la via del distacco (dagli elementi di Prakriti): fissandoci in Dio ci si distacca dagli elementi del mondo, dal mondo: dal « noi » nostro mondano.

La Karma, che le precede (l'inazione nell'azione: l'opera disinteressata: l'operare rimanendo assenti dall'opera e da ogni suo effetto) è la congiunzione dell'una e dell'altra di queste due vie.

La Bhakti e la Jnani sono l'esplicazione della Karma: infatti la conclusione del poema è « Arjuna combatti »: e Arjuna combatte.

Nella Bhakti, Krishna si presenta come Immanifesto, Indistruggibile eterno, oltre al tutto, e pur presente nel tutto come

sua perfezione, creatore e distruttore del tutto, eccedente potenza, terribile onnipotenza (« Io sono l'Infinito: il distruttore di tutte le forme (finite) »: il rigeneratore: Çiva): è come tale che Dio vuole che lo si conosca e lo si adori: « chi mi teme e mi adora come suprema potenza mi è caro su tutti ».

La Bhakti quindi congiunge la Karma e la Jnani: essa ha luogo ed ufficio centrali.

Tuttavia nell'Induismo le tre vie restano tre (o si congiungono faticosamente): solo in Gesù sono una (Unicità sostanziale delle Tre Persone, nella quale soltanto è possibile che la triplicità umana si unifichi) (1).

* * *

Nell'adorazione « in spirito e verità » sta appunto l'unione delle tre vie: il veggente volere.

Cristianamente, accogliere il Cristo in noi (realizzare in noi la giustizia: la Luce divina) è l'operoso riposo in cui e per cui lo spirito si mantiene Spettatore puro, mai cessando però di essere Attore: realizzazione pratica di verità (*Giov.*, III, 21).

Realizzarci nella Verità per il « discernimento » (crist. il « giudizio ») è la Jnani Marga cristiana (via della gnosi).

Realizzare la Verità (praticare il « giudizio » separando in noi e fuori di noi le Tenebre dalla Luce) l'oggettivo operare, la pratica della giustizia, è la Karma Marga cristiana (via dell'azione).

L'una e l'altra via non può essere percorsa che per l'amore esclusivo e geloso di questa « Luce Increata » (or. « potere di conoscenza »): di questa assoluta e potentissima Realtà eterna. Questa è la Bhakti Marga cristiana (via dell'amore) che è quella centrale: quella nella quale le altre due vie consistono e si congiungono: l'amore appassionato e geloso della Verità che è in sè stessa (trascendente): somma realtà, somma potenza, somma e solitaria gioia: verità che si vuole: infinito essere. E questa

(1) V'è contrasto in Oriente su quale delle vie sia più alta. Vivekananda, con Patanjali, chiama Regia la Jnani; Aurobindo Ghose dice invece che la più alta è la Bhakti: « la pienezza del possesso di Dio ».

è la fede: la dedizione e l'abbandono sincero, intero e completo a Dio di tutto l'essere nostro: non avere, non tenere fisso dinanzi agli occhi che lui [1].

L'unità cristiana della Triplice Via viene dunque dall'unicità dell'oggetto [2] della volontà (Karma), dell'amore (Bhakti) e della conoscenza (Jnani): si vuole, si cerca, si ama con tutto noi stessi e si consegue (col discernimento) la Luce Increata, che è una ed unica, *e in sè.*

È perchè «la» si ama che i nostri atti sono contemplativi: è la Bhakti che fa sì che la Karma sia Jnani: cioè è l'amore (della verità) che fa sì che l'azione si faccia contemplativa (contemplazione) e quindi partecipativa dell'azione divina.

Ciò che fa sì che la pratica sia pratica della giustizia, o della verità, cioè sia disinteressata, o contemplativa, è l'amore: cioè il fatto che ci si diriga e ci si abbandoni, a lui: l'eterno potere di conoscenza (luminoso volere).

Agisci contemplativamente per amore (della verità da realizzarsi): ecco l'unità cristiana della Triplice Via (cioè il veggente volere: il volere ciò che si vede: il sangue illuminato che si fa luminoso).

Dio è Trino e Uno: e perciò trina e una è la via.

In altre parole, l'unità della Triplice Via resta in questo: la Bhakti consiste nella esclusiva unicità dell'oggetto della nostra fiducia e della nostra affezione (adorazione, speranza, appoggio): Pietro (Pisti).

La Jnani consiste nel discernerlo, questo oggetto, da tutto ciò che non sia proprio esso (fuori e dentro di noi): nel non confonderlo, nel dissociarlo, in noi e fuori di noi, da tutto ciò che non ne è che riflesso (simbolo), ma che non è esso stesso: Giovanni (Gnosi).

La Karma poi consiste nel sopprimere sè (inazione nell'azione) per modo che l'oggetto unico del nostro amore (Bhakti),

---

(1) Anche Eschilo, come si vedrà, va inteso come necessaria realizzazione della giustizia nel senso che qui si è detto.

(2) Che è veramente «oggetto».

che noi cogliamo col nostro discernimento (Jnani) dentro e fuori di noi, sia solo esso che operi in noi: giustizia, giudizio (Apocalissi).

Tutte tre sono principali: l'amore (Bhakti) di verità fa sì che tu voglia ciò che tu vedi, cioè che tu operi contemplativamente (« fare la verità »: agire, operare in conformità di essa); la Gnosi (Jnani) offre la contemplatività alla tua opera (porgendo l'oggetto al tuo amore); la Karma rende operativa la tua contemplazione e così realizza il tuo amore (dà corpo al tuo amore).

Dunque: *opera contemplativamente* nel senso (platonico-cristiano) di realizzare l'Idea: l'Ideale: per operare la verità (l'operare di Dio). Così ci si indìa.

Il nostro scopo è dunque un « veggente e amoroso volere »: pel quale prima si vuole quel che si vede, poi tanto si unifica il volere nostro con la verità che vogliamo, che allora si vede quello che si vuole: il nostro volere non solo è illuminato, ma è luminoso. Per la Jnani tu vedi ciò che vuoi; per la Bhakti tu vuoi ciò che tu vedi; per la Karma tu fai ciò che tu vedi e vuoi.

Anche il Courmez dice: *c'est une donnèe que le mental prend la forme de ce qu'il contemple:* contemplando l'eternità ci si eterna: contemplando l'operante pensiero di Dio, lo si opera.

Platonicamente si diventa ciò che fissamente noi, con amore, si guarda.

Tener dunque fissa la mente nell'Infinito in cui ci s'infinita (per la morte: la crocifissione). La crocifissione resta quindi l'emblema centrale del divino nel mondo: dell'Eterno nel Transeunte: dell'infinito nel finito: l'infinito nel finito è la morte (l'amore).

Oltre di essa è la pace: è la gioia (la resurrezione). Si rivive e ci si libera in Dio: ma l'atto per cui ci si libera (ci s'infinita) è la crocifissione (secondo Giovanni, il martirio).

La croce quindi resta il simbolo più dinamico del divino nel mondo (è su di essa quindi che si ha da fare Samadhi).

La Jnani non è che un completamento della Bhakti: un suo perfezionamento (o raffinamento). La Karma (o interiorizzazione: abbandono del successo esterno) ne è come una preparazione.

Giovanni Battista, il preparatore, l'asceta, colui che « sgombra le vie del Signore », spegne l'Adamo (deserto), corrisponde alla Karma.

Pietro (fede viva, entusiasmo) alla Bhakti.

Giovanni Evangelista alla Jnani.

Giovanni Battista (Karma): distaccati dall'esterno (inazione nell'azione e azione nell'inazione).

Pietro (Bhakti): figgiti in Me, l'Eterno.

Giovanni Evangelista (Jnani): distaccati da te stesso (la Luce dalle Tenebre, lo Spirito dalla Materia): giudicati, ardi: crocifiggiti.

La Jnani è l'interiorizzazione di Dio: il ritrovarlo (l'Eterno: l'« Io sono »: il Veggente, il Creatore Distruttore, in te, altro da te: san Giovanni).

La verità è tragica: separativa dell'Adamo dal Cristo: distruggitrice di illusione corporea ed anche razionale (sogni della ragione; la tragedia delle tragedie è la tragedia della Luce giudicata, dalle Tenebre, tenebra: quindi l'ingiustizia del Mondo che si crede giustizia: (*Giov.*, XVI, 7-11).

Ecco come lo Jnani Yoga entra, o rientra, nel Bhakti Yoga: la Luce come strumento tragico.

* * *

Attinto alla interiore Purusha (per noi: Spirito Santo) cristianamente deve seguirne la comunicazione: alla « comunione » deve seguire la « comunicazione ».

Uscito dalla caverna platonica, attinto al mondo Reale, puoi tu stesso muovere, maneggiare, le ombre: costruirle tu stesso in modo da renderle significative ed espressive (trasparenti) di Realtà. Ed in questo sta l'Arte: e consiste nel riproiettare nello Spazio e nel Tempo (sulla Parete) ciò che, in sè, è al di fuori dello Spazio e del Tempo.

Qui allora le cose si ripresentano, e si rappresentano, come ci appaiono, non come sono: ombre sulla parete. Ma *allora* ciò che ci appare non è più altro che manifestazione di quello che è: non è più negazione, ma affermazione (anche attraverso la negazione), apparizione, di quello che è.

Lo spirito si è dissociato dalla materia, ed ora la domina, e se ne serve a manifestazione, espressione, e comunicazione di sè. La Carne si è fatta Spirito: lo Spirito si rifà Carne (senza però, in essa cessare più di essere Spirito): l'artista infatti è l'uomo redento.

Allora si « dipinge con gli occhi ».

Attinto al Mondo Reale (metafisico) bisogna esprimerlo nel Mondo Apparente: il contatto con l'Ideale di una cosa, ci fa produrre, generare di esso (Novalis).

La Pratyahara consiste in quella forma di concentrazione per cui s'impedisce alla mente (Chitta) di « prendere la forma degli oggetti esterni » (perchè la forma, l'apparenza, il fenomeno, degli oggetti esterni non è in essi stessi, come anche noi occidentali kantianamente sappiamo, ma non ha luogo che nella nostra mente).

Qualora si riesca, seriamente, ad impedire alla mente di formare in sè quelle forme, può essere che nella mente (che è la Parete delle Ombre Apparenti) noi possiamo imprimere le forme, le Immagini, delle Realtà che vediamo.

Giova a far Pratihakara il pensare che le cose non sono al di fuori di noi: ciò che vediamo al di fuori di noi non è che l'apparenza di ciò che è dentro di noi.

Ecco perchè ci è possibile di sognare a occhi aperti: perchè noi possiamo imprimere nella nostra mente (e così vedere ed udire) le forme delle interiori Realtà; e deprimere, spegnere, estinguere le forme delle esteriori Irrealtà.

MISTICA DELLA CONOSCENZA

Cristianamente, per compiutamente realizzare la libertà è necessario dunque prima diventare « puro occhio ».

La conoscenza è creativa in quanto ci desta: ci fa accorgere (Spirito di Verità): in quanto essa desta e semina il Cristo in noi: Luce separativa, giudicatrice, discriminante.

In questo, e per questo, il conoscere è atto. E il « cognoscere te » è l'« essere te »: immedesimazione per la conoscenza amorosa. In ciò la Luce è tragica.

Il valore dell'atto è quindi sempre contemplativo: cioè sta tutto nel realizzare un'Idea oggettiva: un conosciuto (e amato) Valore (volontà divina).

Tale conoscenza è libertà, gioia, canto (Giovanni).

Luce rivelatrice, Luce discopritrice: che mostra, denuda l'essere vero del mondo: scuote, ridesta, disinganna, raccapriccia.

Il conoscere (e il far conoscere) diventa così il sommo atto. Ma non il conoscere interessato (curioso, empirico, baconiano) e neppure il «conoscere il conoscere», nè il conoscere per conoscere: bensì il conoscere il vero oggettivo: il Reale (l'eterno in sè e nelle cose, il sussistente in sè, in me, e nelle cose) e discernerlo così dall'Irreale: il discernere l'Essere dal puro Apparire. Ciò libera lo Spirito dell'uomo dall'impaccio corporeo, e quindi dall'illusione corporea: la Luce così si fa Fuoco.

L'amore della Luce, la realizzazione nel mondo di essa, è giustizia: il volere la verità che si vede: e il modificare le cose secondo esse stesse: cioè secondo ciò che esse hanno da essere.

Così Dio crea le cose: vedendole quali egli le vuole, volendole quali egli le vede. In ciò sta il Potere.

Noi si realizza ciò che si pensa solo quando il nostro pensare non sia più soggettivo: ma sia, per l'appunto, un immedesimarsi con la stessa Realtà produttiva di Dio: ispirazione.

Perciò l'idealismo è falso (perchè in esso si dice: «è ciò che io penso»: *esse est cogitari*); mentre il realismo platonico-cristiano è vero (perchè in esso si dice: «il vero è ciò che è, e con cui conformandomi, io penso, ed io sono»).

Perciò è soltanto la conoscenza artistica superiore che è «produttiva del suo oggetto» (Dante, Michelangelo, Beethoven, Eschilo): perchè è, in Dio, creatrice.

Così l'artista (sacerdote) è uno sveglio che sveglia: uno sveglio tra sognatori dormienti.

Il sublime desta aspramente in noi la nostra contemplatività, che sorge dominando le ondate della commozione: è l'Infinito che si presenta nella nostra mente finita come sua possibilità

(per la morte): il figger l'occhio in ciò che ci fa paura: in ciò «che piace contro l'interesse dei sensi» (Kant).

Il sublime è un eccesso di contemplatività: freddezza di pupilla, che poi si fa gioia (nel soffrire).

Conoscendo il mondo lo si respinge (Luce giudicativa) e si ama la luce eterna e sincera (1) che ce lo svela: si ama perciò la delusione liberatrice: il dolore liberatore (Liber: Dionysos).

Non è il sublime, come vuole Kant, sproporzione tra facoltà e facoltà: ma tra il contenuto di una facoltà (sensitiva) e il contenuto di un'altra facoltà (intellettiva): delle quali la prima non percepisce che il finito, e la seconda può (negando sè stessa e accogliendolo in sè: Nicola Cusano) percepire e contemplare l'infinito, che realmente poi ci si dona per la sua Parola, e del finito è la morte (vitale).

La conoscenza è liberatrice: ma non la conoscenza intellettuale (Sattwa), bensì la Luce in noi.

Il Cristo in noi prima calma il volere (perchè gli offre il suo oggetto: il Valore) poi lo inebbria di sè.

La Luce in Oriente è vacua, in quanto essa è conoscere puro (non conosce che la propria conoscitività: Purusha).

Nel cristianesimo la Luce (Giovanni) è piena, in quanto per essa al volere si offre il reale, oggettivo, trascendente suo oggetto (la *creatrice* potenza).

La volontà non vi si estingue: vi si riaccende (o non vi si estingue che per riaccendervisi).

La Luce dunque va intesa come il massimo degli agenti tragici. Essa, cioè, è strumento di fede.

La priorità della fede (Bhakti) è su tutto. Il centro teandrico è il cuore.

Il punto centrale è la fede: ma fede in che? Nella Luce: in ciò che ci si dà per la Luce.

Noi dobbiamo dirigerci quindi ad una «ebbrezza di luce»: ad una «gnosi pistica»: ad una «pisti gnostica».

---

(1) «Era Luce verace, che illumina (sveglia) ogni uomo, quella che venne nel Mondo.»

L'infinito si presenta a noi per la mente: ecco la tragicità della Luce.

La Luce che ci desta (c'infinita) ci uccide: essa è croce. Perchè essa separa (in noi) sè — e noi con sè — da noi stessi: tale l'opera dello Spirito in noi.

Al di là della croce è la Pace: la solitudine: la sufficienza (in Dio).

Sì, in fondo, la santità non è che visione vissuta.

Trova e serba la tua calma d'occhio. Dopo amerai ciò che vedi, te ne accenderai: lo realizzerai. Ecco l'unità della Triplice Via.

La luce è la via della gioia.

È per la mente, dunque, che in noi viene la luce (la verità): e la verità, la luce (Dio luce: Dio per noi fatto luce) deve in noi dominare.

Dominare che? I pensieri, le emozioni ed i sensi.

Orientalmente parlando: Purusha deve in noi calmare, dominare, adoprare, dirigere la mentalità (Chitta): e di sè farla fermo e limpido specchio. Tutto lo Yoga sta in questo: nel calmarne, sopprimerne le increspature superficiali esterne (ma, cristianamente, per imprimerne in essa altre: interne).

Cristianamente il Sattwa (la mente) illuminato, di sè illuminerà anche il sentire: e il sentire (e anche il fisico, in fine) sentirà l'opera in sè della Luce.

La luce cristiana non è luce soltanto: essa è ciò per cui l'operare di Dio ci si dà: perciò essa è opera e gioia: essa è (distruttivamente-creativamente) creante: Spirito Santo.

Dante, Beethoven, Michelangelo (i veri pontefici massimi del sacerdozio cristiano) comunicano il fuoco interiore: essi esprimono (per la mente, pel sentimento, per le figure) ciò in cui è e per cui è ogni cosa: essi esprimono e comunicano, e in noi accendono, l'Essere.

II

VIE OCCIDENTALI

(OCCIDENTE ANTICO — OCCIDENTE MODERNO)

OCCIDENTE ANTICO

α) L'Orfismo.

Dèmeter (*ghè metèr*: « terra madre ») ha una figlia: Kore (o Persefone); questa dimora per una parte dell'anno su con sua madre Terra, e per un'altra parte, giù, col suo sposo, sotterra: Hàdes (il Buio).

La vegetazione ora appare, ora scompare. Muore, per poi risorgere: risorge attraverso la morte.

Era a questa primitiva immortalità vegetale che, nell'antichissima mistica occidentale, bisognava partecipare: realizzando così l'unione partecipativa con la vicenda vitale per cui la vegetazione risorge dalla sua sepoltura.

La semplice contemplazione meditativa di un fatto naturale, di una misteriosa legge della natura (la resurrezione della verdura dalla terra brulla che in sè la teneva sepolta) suggerisce, stimola, per analogia, nell'anima umana l'idea e la speranza di una simile sua propria resurrezione. Il fatto, del tutto esteriore, del ricoprirsi di vivo verde delle campagne spogliate dal gelo, suscita nel profondo dell'anima umana un germe di fede nella propria immortalità. (Cristianamente, è l'anima che, dalla sua

origine, in sè tiene sepolta questa misteriosa consapevolezza, oscuratasi poi sempre più col peccato, e sprofondatasi nell'imo buio del suo proprio essere).

Nei silenziosi e oscuri fondi dell'anima giace dunque obliato un germe d'eternità. E che cos'è che ne scuote il sopore?... La vita stessa: che è una, e quindi quello che accade in ciò che noi chiamiamo il di fuori non è che simbolo (partecipante) di quello che noi chiamiamo il di dentro: come la natura vegetale ha una sua rozza resurrezione (tutto ivi non muore che per risorgere) così l'anima sente che una sua resurrezione può sperare di averla pur essa: « Se il chicco di frumento (dirà compiutamente Gesù: *Giov.*, XII, 24) cadendo nella terra non muore, esso solo rimane: ma se muore gran frutto reca ».

Poi l'anima, in questo fondamento di speranza persiste: tale speranza così si fa fede (« sostanza di cose sperate »): la fede diventa certezza, e quindi realtà dominante: la credenza diventa veggenza: cioè la fede apre il suo serenissimo occhio: la interiore (e oggettiva) realtà del di là le si scopre.

Dionysos (Zagreus) fanciullo è sbranato e divorato dai Titani (incarnazioni di naturali violenze). Pallade ne serba vivo il cuore: ed egli, da questo suo cuore vivo, risorge. Zeus ha incenerito i Titani: ma, dalle ceneri loro, è sorto il genere umano. Questo consta quindi di due distinti, anzi contrastanti, elementi: di un elemento « titanico » (cioè materiale e carnale), nel quale pur sopravvive, sepolto, un altro elemento, che è quello « dionisiaco » (divino): cui i Titani, prima di cadere spenti, avevano partecipato mangiandone.

Permane quindi un interiore contrasto nell'uomo: tra un elemento naturale, perituro e terreno, e un elemento spirituale, imperituro e celeste: e questo, in quello e da quello, è costretto; e continuamente aspira a ricongiungersi a quel mondo divino dal quale è stato violentemente strappato ed escluso (« la carne vuole contro lo spirito, lo spirito contro la carne: essi l'un l'altro si combattono » Paolo, *Gal.* V, 17).

Di qui venne l'Orfismo: « Chi sei tu? » e l'anima risponde: « Io sono figlia della Terra e del Cielo Stellato » — « Di uomo che

eri, eccoti diventato Dio » — « Tu sei un capretto caduto nel latte » (naufragato nel tuo proprio elemento: nel tuo naturale alimento: il divino).

Per Pitagora il corpo è il sepolcro dell'anima: l'anima è di sostanza spirituale, e dal suo carcere materiale non cerca che di liberarsi. Essa si libera per la « catarsi » (purificazione): che consiste in una separazione dell'elemento superiore dell'uomo (orientalmente Purusha) da quello inferiore (orientalmente Prakriti): dell'elemento « dionisiaco » da quello « titanico ». Tale « catarsi » si ha per partecipazione al « ritmo », all'« armonia », che è l'essenza divina stessa sulla quale l'universo si regge.

Perciò, per la dottrina orfico-pitagorica, il nascere in questo mondo è un morire: anzi un seppellircisi: il morire è un risuscitarne.

Eraclito sentì anch'egli l'armonia universale, ma ne colse la recondita essenza. Scoperse che la concordia finale non può essere che come il fiore di una discordia iniziale: la vita non sorge che dalla morte. La vita non è che un consumarsi perenne, ma in tal consumarsi essa è: perchè, per tal suo consumarsi, essa partecipa al « fuoco » che è il principio eterno ed essenziale di tutto (*Deus noster est ignis consumens*, dirà poi san Paolo). La vita vive di morte: il fuoco vive la morte della terra, l'aria vive la morte del fuoco, l'animale vive la morte del vegetale, l'uomo la morte dell'animale, e il dio la morte dell'uomo. L'armonia universale quindi sussiste in un ritmo, in cui la natura, come in un tragico idillio, trova la sua quiete e la gioia: in tal ritmo si equilibrano silenziosamente le cose contrarie, delle quali ognuna nega sè stessa nell'altra. Tale ritmo di opposti è quindi necessario e assoluto: noi lo viviamo, nella natura, come ferrea legge, e nella vita umana (nella storia) come ferrea « giustizia ».

Perciò una profondissima pace regna in fondo all'eterna guerra di Eraclito: una impassibile compostezza sostiene l'incomposta agitazione dei mondi. In fondo all'aspró e incalzante fluire giace un dolce, solenne restare. Il « fuoco » è padre austero e benigno di tutte le cose: perchè, in esso, le cose, distruggendosi, sono. Perciò resistere al « fuoco » (cristianamente, allo Spirito Santo) è insolenza *(ubris)*: è un vano e pericoloso con-

trastare alla infallibile legge di Erinni: un cadere, un precipitar fuori dall'armonica corrente vitale, che è generosa e gelosa, benigna e tremenda: è la morte: « Se il sole si spostasse dal cammino che gli è stato imposto, vi sono le Erinni che se ne accorgerebbero ». Ad ogni creatura è imposto un cammino: il suo « destino »: il suo « fato ». Sfuggire ad esso o contrapporsi ad esso è violare il ritmo dell'eterna giustizia, è un tentare di sfuggire all'armonia universale, un volere spezzarla. Ma l'armonia onnipotente placidamente riprende nel suo ineluttabile gorgo chi le sfugge o contrasta; e lo avvolge (o lo stritola) in sè: « È cosa orrenda (dirà poi san Paolo) cadere nelle mani del Dio vivente » (*Ebr.* X, 31).

Anassagora scorge la « mentalità » della legge: è una essenza non soltanto benigna e onnipotente quella che domina il mondo, ma altresì intelligente. Del « fuoco » di Eraclito egli scorse la « luce ». L'infallibile *nous* regge il mondo: il « fato » è una onnipotenza, non soltanto benigna, ma anche sapiente e veggente. Perciò la vita a lui era preziosa « per guardare il cielo e tutto l'ordine che è nella vita ».

L'Orfismo consiste dunque in un contrasto dualistico, nella stessa natura umana, tra un principio naturale e un principio divino. Nella liberazione di questo principio divino, mediante l'indiamento, consiste la purificazione (catarsi): e quindi la resurrezione dell'anima per la morte. Tale indiamento dell'uomo non si ha che partecipando all'armonia (di contrari) che è la segreta e divina vita del Mondo.

β) La Tragedia.

Tale immersione nella nascosta vivente armonia (tale immedesimarsi nella presenza stessa, distruttiva e creante, del divino nel mondo) potè poi tradursi in umana sensibilità: cioè in musica.

Musicale, sinfonica, fu infatti la forma della Tragedia: ma poichè Dionysos è il signore e il dominatore dei principii opposti (Eraclito) esso, pura interiorità, doveva signoreggiare il suo

contrapposto, ed esprimersi per mezzo di esso: il mondo interiore si espresse, dunque, in quello esteriore: la musica si fece plastica: Dionysos muore, e rivive, in Apollo: l'inaccessa, inaudita, armonia si fa ritmo che si ode: e il ritmo che si ode (la musica) muove secondo sè la natura: si fa danza, e canto: « parola ».

Il mondo invisibile, così, in quello visibile si rivela (e san Paolo dirà: « Le cose invisibili per le visibili si contemplano » *Rom.* I, 20).

Il canto corale dei « ditirambi » (o canzoni bacchiche, che si cantavano danzando dalle schiere dei giocondi devoti di Dionysos) venne così sempre più spezzettandosi, per inframmezzarsi di più frequenti episodi narrati. Così, a poco a poco, l'antica festività dionisiaca prendeva sempre più la forma di un « dialogo » tra il rapsodo ed il coro.

D'altra parte il rapsodo, dal narrare animatamente i casi, oscuri e luminosi, di Dionysos, dal riferirne cantando le angosce e le gioie, le pene e le ebbrezze, veniva sempre più a mimicamente imitarlo nei toni, nelle inflessioni della voce, nei gesti, negli atti, e così, insensibilmente, a partecipare della sua natura, ad investirsi del dio stesso: a trasformarsi in Dionysos stesso (o in quell'eroe che di Dionysos era ritenuto degno di prendere il posto). È così che la narrazione diventa drammatica: cioè, senza mai perdere la sua natura rappresentativa, s'immedesima in ciò che essa narra: *agisce ciò che essa vede* (perchè vi partecipa più). Tanto che, dopo, invece di narrare le imprese del dio, il declamatore figurò in sè medesimo il dio, o l'eroe, e sentì come di esserlo: e si presentò come il dio, o l'eroe, che narrasse e riproducesse egli stesso i propri fatti e le proprie parole.

Così nacque l'*attore*.

Ma il coro (coi suoi ritmi, ora veementi, ora calmi: fatti di scompostezza composta, di discordanze accordate) resta, come disse Aristotele, il protagonista del dramma: in quanto esso è la matrice musicale dell'azione drammatica: l'intima lirica, di cui il dramma scenico non è che la costruzione simbolica: il « sogno di quell'ebbrezza » (come ben disse Nietzsche): cioè la

limpida visibilità di quella interna, fervida e torbida, invisibilità: la traduzione plastica (Apollo) di quella lirica commozione (Dionysos).

Dionysos dunque rivive sè stesso in Apollo: si contempla nello specchio nitido e freddo che esso ha tratto di sè: ma non si raffredda in tale sua immagine: anzi è tale sua immagine che di lui si riscalda, sino a fremerne e arderne tutta.

La Tragedia non mutò quindi mai il suo carattere fondamentale e iniziale di pratica religiosa, di rito iniziatico: soltanto, all'altare e all'effigie simbolica della divinità dionisiaca, sostituì la *presenza reale* del dio, travisto e sorpreso, come agente decisivo e dominatore, nel corso delle umane e mondane vicende: all'ara e alla figura marmorea del dio, essa sostituì il vivo dio — il volere (cioè l'operare) di Dio: accettando il quale entusiasticamente nel nostro volere, con esso ci si comunica e unifica.

La Tragedia è dunque una contemplazione del « divino » che è nella vita: che prima si rappresenta in un rito, poi si drammatizza in « azione ». È un « mistero » che inizia, cioè introduce, alla vita divina.

Essa ha per fine di avvolgere lo « spettatore », per mezzo della contemplazione, e di fare, anche di esso, un « attore »: cioè di farlo attivamente partecipe della vita divina rappresentata: questa deve travolgere chi la contempla, e contemplandola se ne investe, nella propria ondata spirituale che crea distruggendo.

Il sacerdote del dio si fa dio: ed in sè poi fa dio chi contempla. Lo spettatore e l'attore si trasfondono così nell'unica attività del dio vivo: la «contemplazione» qui si fa tutta « azione ».

La Tragedia è una rappresentazione (oggetto quindi di conoscenza) ma soltanto inizialmente (apparentemente) oggettiva: essa contiene, e quindi comunica, uno stato di fede (entusiasmo: Bhakti).

E fede in che? Nell'unica Vita in sè stessa: con quanto di gioioso e con quanto di congiuntamente, inseparabilmente, doloroso vi è in essa. Nella Tragedia Dionysos s'incarna in Apollo (in ritmiche, plastiche scene) per comunicarsi: perchè Apollo, insanguato di Dionysos, se ne faccia espressione. Dionysos muore in Apollo,

perchè Apollo in lui muoia e riviva (come, cristianamente, in Gesù, Dio muore nell'uomo, perchè l'uomo in lui muoia e viva: risusciti per la sua morte in lui).

La Tragedia è l'iniziazione a Dio operante nel mondo (e nella storia): distruggente e creante (cristianamente, Spirito Santo). Essa, nella sua fondamentale, da noi contemplata, armonia, ci prende e travolge: di « contemplativi » ci rende in sè « attivi »: per essa ci si fa ciò che si contempla: Eschilo infatti comunica « fuoco ».

Essa non è allegoria: ma è vita prima contemplata, poi voluta e vissuta, nelle sue intime e ineluttabili leggi: nel volere di Dio che in essa sicuramente e festosamente si compie: l'accettazione gioiosa del nostro doloroso destino. È un *fiat voluntas tua* cantato in un pianto che sa di gioia, in un sorriso che sa di lagrime.

Per la Tragedia l'uomo dimentica sè, e si sommerge, accendendovisi, nel Dio vivente, in quanto esso è presente (immanente) nel Tutto.

γ) L'anticontemplativo operare.

L'azione drammatica quindi consiste nella possibilità (titanica, umana) di porsi come opposto al volere divino (al « conosciuto » volere divino): e nella sua inanità. Essa è dunque un'« azione » che prima anticontemplativamente si afferma, poi contemplativamente si nega.

L'acme tragico è perciò nell'eroe (protagonista): l'unificazione di sè col proprio destino (volere di Dio): il titanismo infranto: il « dio che vive la morte dell'uomo ».

Nelle tragedie risolutive delle Trilogie di Eschilo: Serse col « portafrecce » vuoto; Eteocle che corre incontro a Polinice (i due « riconciliati dal ferro »: canto sarcastico del Coro); Clitennestra che ha ucciso Agamennone: che ha fatto ciò che era destino che si facesse; Oreste che uccide Clitennestra; le Erinni che cedono ad Apollo.

L'eroe prima non vuole, poi vuole contro voglia, il suo fato: è allora che egli è (negativamente) sublime: come un dannato che voglia la propria dannazione: egli rivuole, forzatamente, il

volere di Dio. Eteocle il suo destino non lo vuole che in parte (uccidere, non essere ucciso) ma, a un certo punto, sembra presentirlo e volerlo interamente: «andiamo a spartirci le schiume di Cocito»: di qui l'altissima tragicità.

Di qui l'allusione inconscia (Clitennestra): ciò che deve accadere (l'idea operante di Dio) eccita e forza la lingua a dire ciò che essa fuggirebbe appunto dal dire (come Cajafa fa in S. Giovanni): per mezzo di ogni cosa si esprime, si annuncia, si realizza.

Di qui l'irresistibile trapelare della realtà interna attraverso l'apparenza esterna: l'essenza che fora l'apparenza. È un traspirare, un trasudare della realtà interiore che vuole esternarsi: dell'idea operativa che vuole farsi strada all'aperto: il realizzarsi di una profezia: ciò che Dio vuole che accada.

Di qui i presentimenti, i preannunci, gli annunci. Poi gli inizii di realizzazione. Poi la realizzazione. Poi il « crescendo » di realizzazione. E, alla fine, la gran pace tragica: cioè l'equilibrio (dei contrari) ripreso.

Tutta l'azione drammatica (sinfonia di fatti) intercorre tra il « preannunciarsi » di un evento, e il suo fatale « realizzarsi ».

Ecco, perciò, il « fare sinfonico » della Tragedia: intreccio di motivi subordinati, con altri dominanti e predominanti: tutti concorrenti ad una idea sola (monoideismo): ciò che deve accadere (la nascita di Epàfo, l'uccisione di Agamennone, la Giustizia Areopagitica) accadrà: irresistibilità di ciò che ha da venire alla luce.

Quindi il dominio del « di là » nel « di qua »: o è il « sogno profetico » (Atossa, Clitennestra) che vuole realizzarsi irresistibilmente; o è il « delirio profetico » (Cassandra); o la « profezia dell'oracolo Pizio » (Eumenidi); o anche la « profetica imprecazione » (I Sette a Tebe).

Così nel Prometeo: Zeus deve evitare le nozze con Teti perchè questa partorirà a chi la sposa un figlio più forte di lui: Prometeo conosce questo segreto: e lo conosce egli solo: Zeus non può quindi saperlo che da lui stesso, che glielo dirà: ma Zeus lo libererà dal supplizio. Tutto ciò preconosce Prometeo: e ciò deve avvenire.

Il motivo risolutivo di ogni Trilogia è sempre l'ineluttabile realizzarsi di una « profezia » (1): di una cosa presaputa e prevista (e perciò « contemplata ») che deve essere « agita »: in essa l'assoluto volere divino si è espresso una volta per sempre: dopo di che, esso si attua: nè l'umano (cieco, brutale) operare gli può più resistere.

Apollo è « la coscienza di Zeus » (la sua manifestazione). L'oracolo, e così il sogno profetico, non è quindi che una apparizione del ferreo divino volere, già preordinato (e perciò contemplato, previsto) che irresistibilmente si compie. E chi, pur presapendolo, vorrà sfuggirgli, gli correrà entro la gola (Edipo Re). Si può volervisi opporre: ma chi vi si vorrà opporre, vi collaborerà. Della stessa libertà umana (che qui è potentemente affermata) la volontà divina si servirà per la realizzazione sicura dei propri fissi (e manifestati) decreti.

Nel sogno profetico, nella profezia, giace l'impassibile Eternità: il prestabilito volere di Dio: e il volere di Dio è la giustizia. Perciò è irresistibile: perchè la giustizia è l'armonia cosmica realizzata nell'uomo: l'equilibrio del mondo (umano): il cosmo che sorge dal caos.

La Profezia dice: tutto (nell'eternità) è già passato.

La Profezia vede il poi nel prima: è extratemporale ed extraspaziale, quindi extramondana: è un colpo d'occhio nell'eternità (o dell'eternità). Un punto di contatto del di là nel di qua. Vi è, essa dice, chi « sa » tutto prima che accada: cioè v'è chi « fa » tutto ciò che egli sa che farà: un'infinitamente sapiente e potente Armonia contro cui tutto il disarmonico operare umano si frange: essa si serve delle stesse volontà umane, liberamente operanti (2), ai suoi fini. Facciano esse quello che esse vogliono fare: ciò che ha da accadere (il giusto equilibrio) accadrà. Ed esse,

(1) *Eumenidi*, 593-594: « Da chi fosti persuaso, e dai consigli di chi? » — E Oreste: « Dagli *oracoli* di costui (Apollo) che ora testimonia di me » — « Il dio *profeta* ti ordinò il matricidio? »...

(2) *Agamennone*, 1497-1510: Clitenn. « Sotto l'apparenza della sposa di questo cadavere è l'antico aspro demone vendicatore di Atreo... ». Ma il coro: « Tu innocente di questo delitto?... il demone non fu che tuo *complice* ».

conscie od inconscie, volenti o nolenti, docili o recalcitranti, collaboreranno. Il « fato » (ciò che « fu detto »: parola) si serve del disordine umano per eseguire la ordinata e preordinata giustizia divina.

E tali volontà umane non sono volontà passive, automatiche, (come nella Bhagavad Gîta) cioè come assenti, che dian luogo, docili, all'unico volere divino, che quindi rimanga il solo che veramente operi e voglia. Tutt'altro! Esse sono volontà titanicamente *libere*, sempre operanti di proprio, per fini propri, per motivi propri, per risoluzioni proprie, ma tuttavia sempre (intendano esse di esserlo o no) collaboratrici: è facendo ciò che vogliono *esse* che fanno appunto ciò che vuole *lui*!

Ed è così che si manifesta per esse l'onnipotenza dell'armonico volere divino: esso ha gagliarde volontà in faccia a sè: le ha o con sè o contro di sè: e non le annienta, ma sempre le vince: esse non si spengono in esso, ma sempre, umilmente o titanicamente, lo servono.

Questa potrebbe dunque denominarsi la « tragedia del duplice sguardo » (uno sul Tempo ed uno sull'Eternità): tale duplice sguardo costringe, condanna persino, talvolta, l'eroe a combattere contro la stessa sua profezia (Amfiarao): cioè a « fare », a « operare » contro ciò che egli « vede »: a « fare » quanto egli può per evitare ciò che, d'altra parte, egli « sa » che non si evita: egli opera sapendo l'inanità del suo sforzo: opera contro il suo contemplare (contro il suo presapere): ma è il suo « contemplare » che vince: che di sè informa (o finisce per informare) il suo agire.

È un profondo contrasto, quindi, tra ciò che si sa (l'Armonia) e ciò che si fa (la Disarmonia): tra volontà (propria) e conoscenza (cosmica): tra azione e contemplazione.

Ed una risoluzione di tale contrasto si ha, o si comincia ad avere, nella « illuminazione delle Furie » che cedono « non vinte »[1] ad Apollo: per cui la Vendetta (l'istintivo, buio e

---

(1) v. 795 « οὐ γὰρ νενίκησθε ».

brutale operare, per cui sangue chiama irrefrenabilmente altro sangue) diventa chiara ed equilibrata Giustizia: azione contemplativa.

Il *punctum tragicum*, dunque, è quello in cui l'eroe (protagonista) corre al proprio destino. Eschilo non è mai tanto potente. È la vittoria dell'ordine fatale in chi gli si contrappone: l'apparizione della fatale Armonia: dell'armonico operare divino: di Dio nella propria vittoria (l'avverarsi della profezia). E allora l'eroe, voglia egli il suo fato (Eumenidi, Oreste) o lo soffra (Serse, Agamennone) o lo voglia e lo soffra nel medesimo tempo (Eteocle) in quel punto si unifica ad esso: e così attinge, la sua statura, ad una grandezza che è veramente infinita: perchè in lui, uomo, allora è come un istantaneo e tremendo riscintillamento di Dio (Serse con la « custodia delle frecce » vuota: unico avanzo della copiosissima flotta e dell'innumerevole esercito d'oro: statua in cui si scolpisce la disfatta: Orgoglio diventato Umiltà; — le Furie benedicenti: l'Ira fattasi Serenità).

Dopo di che si ha la pace: la gran pace tragica dell'equilibrio tanto dolorosamente ripreso: dell'Armonia rifiorente di sulla Disarmonia: iride su nube picea.

δ) Tragicità della luce.

Dunque: 1. L'infallibile realizzarsi nel Tempo di ciò che nell'Eternità è preordinato che si realizzi: questo è il fatto storico (esterno).

2. L'accettazione (voluta e sofferta) di tale « ordine » da parte dell'uomo: l'accettazione subita del conosciuto volere di Dio, che conduce, attraverso allo strazio, alla pace e alla gioia: l'azione che (forzatamente soltanto) diventa contemplativa: questo è il fatto interno.

In Eschilo l'azione, come si è visto, va intesa come inesorabile realizzazione di assoluta, chiara e prevista, giustizia: di presaputo volere divino. L'« illuminazione delle Furie » significa l'introdursi dell'elemento luminoso nella vendetta, che si fa giustizia (Apollo in Dionysos).

Nell'« Edipo Re » (come in Ibsen) è la tragicità della luce (l'« accortissimo che non s'accorge »). Vi è anche una profonda unità di « luce » e « destino »: Edipo scopre il proprio destino (e la sua situazione in faccia al destino) di mano in mano che vi si abbandona: e vi si abbandona di mano in mano che lo scopre (e lo accetta in tutto il suo chiaro orrore).

In lui v'è, allora, l'accettazione del volere di Dio (del proprio destino): ma come pura imposizione *ab extra*, che può divenire anche *ab intra* per l'umile condiscendenza da parte dell'uomo (« Edipo a Colono »): ma sempre obbedienza, non mai grazia e amore.

La Volontà che vuole la Luce: ecco il simbolo della solarità delle Erinni: la volontà cieca (istintiva) che vuole diventare « volere veggente »: volere quello che sa (calice alzato, sangue luminoso, di Parsifal): ecco il senso dell'Erinni che cede ad Apollo.

In Eschilo, le Danaidi s'illudono di fare il contrario di ciò che fu preordinato da Zeus. S'illude Eteocle: ed è grande nell'atto in cui si disillude. Grandezza di Serse quando si sveglia dal suo torbido sogno di gloria. Vittoria illusoria di Agamennone (che vende Ifigenia alla propria illusione): di Clitennestra e di Egisto, che credono di avere stabilito un ordine loro contro l'ordine divino (che assolverà il matricida).

Tutto poi rientra nell'Ordine: nella divina, trascendente, giustizia: verità praticata.

La Tragedia è quindi anche la contemplazione della vanità del Mondo: degli elementi del mondo (Prakriti): la vanità di Tamas (Egisto, Clitennestra): la vanità di Rajas (Serse, Agamennone, Eteocle): la vanità di Sattwa (Edipo): il loro intimo nulla. E ne stacca. Aiuta il « discernimento » (giudizio). Per essa ci si disidentifica dal Mondo (fuori e dentro di noi).

La volontà cristiana è appunto volontà luminosa (non tenebrosa, nè capricciosa): realizzazione di verità (e di bellezza morale): veduta e voluta. Questo è il *fiat voluntas tua*. La religione interiore è pratica dell'assoluto.

Niente, infatti, è sconcertante più di un raggio di luce.

Di qui la metaforicità (essenza contro apparenza). Di qui la simbolicità antisimbolica di san Giovanni. Di qui anche la natura come volontà morale: di luce.

Questo è il vivo di Socrate (che si farà ancor più vivo in Platone, nè si perderà in Aristotele): la bontà come verità praticata. Ma non (come forse credette Socrate) verità razionale (concetto): bensì sincerità praticata (Filottete).

In Platone il fine della società umana è la realizzazione dell'Idea (in sè) del « giusto »: intesa come attività (in sè vivente ed in noi) che si sa perfetta e si vuole.

Per Platone il « conoscere le Idee » (trascendenti ed eterne) equivale a « morire » (Fedone): cioè a staccarci dal corpo.

Da questo mondo di ombre, per la conoscenza catartica delle Idee, si trapassa nel mondo delle Realtà: quindi la conoscenza è tragedia.

Per la contemplazione di esse, si partecipa ad esse: alla loro eterna attività creatrice: ci s'inebbria, ci s'innamora di esse: e così si genera d'esse (Fedro). La conoscenza liberatrice, purificatrice, delle Idee trascendenti quindi è attività. E tale attività, od operosità, è luminosa.

Non ha dunque altro fine, l'arte (apostolica) e la vita, che quello d'aprire gli occhi dei ciechi: di strappare all'illusione mondana (che è triplice: sensuale, emozionale o fantastica, razionalistica o dogmatica): di lacerare tutti i veli di Maia (che sono tre: Tamas, Rajas, Sattwa) con la sincerità più brutale.

E prima bisogna aprir gli occhi noi.

Chi ce li serra? Il nostro egoismo. E noi ci si sveglia guardandoci in faccia (alla luce divina): allora si può usare la più sfacciata sincerità con noi stessi (Ibsen: Gian Gabriele Borkmann, L'anitra selvatica: tutti illusi che s'illudono: che filano a sè il proprio sogno: non è l'ideale che in Ibsen viene deriso, come vuol Shaw, ma il « sogno »).

Noi si vive d'illusioni: noi amiamo le nostre illusioni. Bisogna svegliarci e svegliare: svegliare la gente che dorme e che sogna: aprir gli occhi alla tragica verità.

Lo staccare dalle irrealtà sensibili e razionali (concetti) e riattaccare alla Realtà Spirituale è ciò che fa Gesù in S. Giovanni: Luce increata (di cui rilucono le Cose in Sè, gli Archetipi, i « fiat » creativi) che spezza la trama della luce creata: i sogni che tesse a sè la sensibilità (e la ragione).

In ciò e perciò luce è ira: e far ciò è « imitazione di Cristo ».

La nudità morale, la sincerità assoluta, chi la sopporta senza brividi? Chi ha il coraggio di sinceramente confessarsi a sè stesso? (Tolstoi).

Ed è qui che conoscenza ed azione cristianamente sono uno: giudizio pensato e praticato (si « opera la verità »).

Dio è nell'uomo anche come legge morale: l'infinito nella volontà: legge che non è lui (come vuol Kant) ma, in lui, ben altro che lui.

Questo è il Dionysos cristiano: la resurrezione per la morte: per la quale ci si afferma negandoci (nella verità).

La nobiltà morale è metafisica praticata: giustizia: santità: martirio, che getta il corpo nella fiamma del vero (testimonianza).

Ciò accende e ciò spinge a fare: a dire e a praticare: ma a fare, a praticare la Luce.

OCCIDENTE MODERNO

I. Hegel e Schopenhauer

(Idea e Volontà)

α) **Idea volitiva e Volontà intelligente.**

La Cosa in Sè è volontà (Schopenhauer).

Ma tale volontà è sempre cieca? Non ha, più o meno consciamente, un suo fine?

Tale sua finalità (posto che l'abbia), conscia o inconscia, conosciuta (o conoscibile) da essa o da altri, sarebbe allora la sua Intelligibilità e Intelligenza.

Ma, dice Schopenhauer, l'intelligibilità di una cosa è sempre un suo « essere oggetto per un soggetto » (anche nel caso che questo oggetto sia essa medesima: anche quando, cioè, essa sia a sè il proprio oggetto). Perciò una « cosa in sè stessa » non è, nè può essere, pura intelligibilità: essa (e in ciò sta la scoperta schopenhaueriana) è « volontà ». E tale volontà non si può conoscere che dal di dentro, cioè per imitazione, partecipazione, identificazione. L'intelligenza umana tutto vede e sa dal di fuori.

E, in realtà, perchè le cose veramente siano in sè stesse, è necessario che esse non siano nè pura intelligibilità, nè pura cogitabilità, nè pura sensibilità: ma che siano « in sè » al di là ed al di fuori di ogni percepibilità. In questo, e in questo solo sta, o sembra stia, la perfetta « oggettività »: l'intera e definitiva confutazione dell'*esse est percipi* (o dell'*esse est intelligi*). Ogni cosa in sè è un oscuro volere.

Hegel dice, invece, che ogni cosa è, in sè, Idea: conoscibilità che tende a conoscersi: a prendere coscienza di sè. La Natura produce sè stessa in questo sforzo di realizzare sè stessa come autocoscienza (Spirito): come luce che si vede (che contempla sè stessa).

L'Idea hegeliana, dunque, è (platonicamente) tratta a realizzarsi: a generare di sè. Dunque, in questo senso, l'Idea è volitiva.

E la volontà schopenhaueriana non è intelligente?...

La volontà (afferma Schopenhauer) foggia le forme. Sta bene: ma *come* le foggia?... le foggia in modo felicemente (dunque *sapientemente*) conforme a ciò che essa vuole: a sè stessa: dunque in essa vi è, più o meno crepuscolarmente, intelligenza: quindi è intelligibile: essa è riconoscibile nella forma che foggia.

« Il toro ha le corna perchè cozza: non cozza perchè egli abbia le corna ». Sicuramente. Ma quella « volontà » che foggia a sè stessa le corna (o foggia sè stessa in corna, in forma di corna), se le foggia in forma che è perfettamente *atta a cozzare*, cioè dirette in avanti, all'esterno, ben rigide e bene appuntite. Dunque, se essa si « oggettiva » in forme tali che per

esse realizzi mirabilmente sè stessa, essa è intelligente (anche se incosciente) e quindi intelligibile.

Schopenhauer è tutto intento a dissociare, kantianamente, l'Immagine dalla Cosa in Sè: il « fenomeno » dal « noumeno »: il « mondo come volontà » dal « mondo come rappresentazione ».

Egli dice che anche la parola « noumeno » è impropria: perchè l'« intelligibilità » non è l'« in sè » della cosa in sè: essa è sempre in rapporto ad una intelligenza.

Ma se questa « intelligenza » la si pensa creativa (cioè *entificante*) ed attiva, cioè atta a produrre, a conferire oggettiva realtà a ciò che pensa, allora l'intelligibilità della cosa (in tal modo oggettivamente creata) apparterrebbe al suo « in sè »: in quanto essa non è che pel suo venire, da tale creativa (entificante) intelligenza, pensata.

Perciò, cristianamente, nelle cose non vi è solo volontà, ma anche sapienza (ed amore). Se l'intelletto divino le crea, le fa partecipi d'intelligenza: quindi in esse è intelligenza ed intelligibilità (conoscibilità). Esse sono dunque volitive e luminose: voleri-pensieri di Dio: pensieri volitivi: cioè pensieri che vogliono realizzarsi: volontà intelligenti che sanno (coscientemente o no) ciò che vogliono [1].

È così che (nel cristianesimo) Hegel s'accorda con Schopenhauer. E perciò cade Nietzsche: perchè in lui la volontà resta cieca.

La realtà è volontà sapiente (e amorosa): volontà che sa e intende sè stessa: che sempre è intelligente (anche se non sempre cosciente).

*
* *

Il fissare la mente sul fatto che ciò che a me appare fuori (nello spazio) in realtà non è fuori di me: è nella mia mente: non è che una proiezione mia nella Chitta di qualche cosa che è in sè, ma non al di fuori di me (nello spazio: nello sfondo della parete platonica) bensì dietro, dentro di me; il fissare la mente sul fatto che la cosa in sè, in quanto essa è in sè, (e che

---

(1) *Le vie del Sublime*, p. 35 e segg.

quindi l'« in sè » della cosa in sè) non può essere nè visibilità, nè audibilità, nè sensibilità, nè umana cogitabilità, ma soltanto « volontà »; interiorizza: abitua la mente a indebolire le apparenze e avvicina al cuore l'oggetto: straordinariamente ci avvicina alle stelle, e rende felici. E perchè rende felici? Perchè ci libera dal predominio del nostro apparato visivo-intellettivo (corporeo) del quale ci fa sperimentare l'inanità: non cogliendo esso mai che apparenze.

Tutto diverso è infatti l'atteggiamento spirituale di chi, come dice Bergson, « prende delle istantanee », cercando di fissare con precisa ed esatta fedeltà l'apparenza (cioè le cose quali ci appaiono, nello Spazio e nel Tempo: Savitarca, pittura) e quello di chi (pensando « tutto è volontà » o, come si è detto sopra, « ciò che appare là fuori non è fuori ma dentro di me ») si unifica dall'interno con la realtà (attività: intelligente attività o volontà) delle cose (Nirvichara, musica): allora Spazio e Tempo s'illanguidiscono, e le stesse immagini delle cose, tutto ciò che ci appare, diventa per noi quasi un giuoco di luce nell'aria, perdendo ogni consistenza in sè stesso.

Ciò che vedono gli altri di me (il mio aspetto) è ciò che io solo non vedo: ma sperimento (il mio Io: cosciente volere). Altro è essere, ed altro è essere visti. In ciò che noi vediamo (gli altri: fuori di noi) noi non siamo: in ciò che noi siamo, noi non ci vediamo.

È giusto dunque pensare che qualche cosa che per sè è menzognero è l'aspetto: e che questo va distaccato dalle cose: le quali sono in sè, come io sono in me.

Le cose allora (pensando così) men si vedono, ma più si sperimentano (nella loro intima essenza: attività): non si percepiscono più come « immagini », ma come « attività volitive »: dalle quali, tuttavia, l'elemento mentale, intelligibile, è ineliminabile.

Il concetto è immagine: non così l'Idea (luce volitiva, volontà luminosa).

Le cose non si conoscono che per immedesimazione. E sta bene: ma non per immedesimazione di noi con esse, ma di noi

e di esse in ciò che è in noi ed è in esse: cioè Dio (orientalmente Purusha) che, cristianamente è volere, ma non soltanto volere, bensì volere che sa quello che vuole (illuminato volere); che cristianamente è sapere, ma non soltanto sapere, bensì sapere che vuole (produce) quello che vede.

β) La Conoscenza illumina la Volontà.

Dice il Windelband che « la insolubile contraddizione del tempo (che è l'intimo dramma del Nietzsche) è l'antitesi del volontarismo e dell'intellettualismo: l'antitesi della Volontà schopenhaueriana e dell'Idea hegeliana »: ed è questo il problema che io credo che non si possa risolvere altrove che nel cristianesimo puro.

Nell'*Evang. sec. Giovanni*, Dio si dà all'uomo: e gli si dà per mezzo della Conoscenza (gnosi): cioè per mezzo della Seconda Persona (Logos, Verbo, Parola, Luce) con la quale (atto mistico) gli dà sè stesso: l'Occhio stesso col quale egli si vede (illuminazione del cieco nato). In tale Occhio-Luce è Dio tutto (« chi vede me vede il Padre »): quindi, per mezzo della sua Luce, gli comunica tutto sè stesso: la vita divina, la vita eterna, la vita nell'eternità e nell'ubiquità. La « grazia » è nella Luce, per la quale Dio desta l'uomo a sè stesso: lo fa accorgere, lo fa risentire: lo disseppellisce dall'inerzia della sua materialità (peccato: morte): resurrezione di Lazzaro morto. Di qui la tragicità della Luce.

Ma perchè questo accada è necessario che l'uomo non rifiuti, ma in sè accolga, la Luce: perchè il centro dell'uomo, come di ogni cosa creata e increata, è la volontà. È necessario anzi che l'uomo gli si ceda con totale, cieco, abbandono (momento petrino): quindi è necessario che l'ami: ecco la precedenza della fede (Pietro), della devozione (Bhakti): la quale precede (benchè non prevenga) la grazia: perchè l'ama avanti d'averla, avanti di conoscerla; cioè la cerca, ne sente la sete, la privazione: il proprio buio, la propria miseria. Ma sempre più, tale suo amore (e volontà) si accende in ragione dell'aumentato conoscerla (Gio-

vanni): ed è allora che l'unione fra le due volontà (creata e increata), fra uomo e Dio, viene sempre più facendosi stretta: la Luce allora trasforma sè in Fuoco (Spirito Santo): cioè in entusiasmo attivo: giudizio pratico in noi e fuori di noi (momento paulino), che così ci facciamo strumenti della conosciuta (rivelata) volontà divina. Allora si opera contemplativamente: si realizza così la giustizia, che è Amore (di Dio e degli uomini), *charitas*, e si può morire per essa (sacrificio, martirio).

La fede (Pietro) è il principio e il fine di tutto: ma la gnosi (Giovanni) è l'unico mezzo: è per essa che noi si discerne il Mondo (orientalmente, Prakriti) da Dio, che, in noi, non è noi (orientalmente, Purusha): cioè che si « adora (o si *vuole*) ciò che si *conosce* »: è per essa che ci si libera (« la verità vi libererà ») e si raggiunge la sufficienza suprema in Dio (orientalmente, Kaivalya).

La via ulteriore è la gnosi: ma, oltre ad essa, sta, non alcun'altra via, ma l'arrivo: l'unità del volere nostro e del volere divino. L'arrivo è il Padre: il Figlio è l'unica via: « chi crede in me, crede in chi mandò me ».

*
* *

L'errore di Schopenhauer sta nell'aver concepito (come fa l'Oriente) la conoscenza come spegnitivo della volontà.

Essa ne è invece una chiarificazione. Essa la desta, sì, la disillude (perchè essa nasce illusa, cioè « cieca », scambiando il Sè con il corpo, la rappresentazione con la volontà). Tale è l'ufficio della conoscenza (della luce): non di contrapporsi, di uccidere, di annichilare il volere: ma di farlo sempre più accorto di ciò che veramente esso vuole. Nella conoscenza la volontà trova sè stessa: ecco perchè vi si acquieta: non perchè vi si strugga, ma perchè vi si sazia.

E anche quello che noi chiamiamo, con parola cristiana, rassegnazione, non è nè un cedere, nè un arrendersi, nè un sopirsi della volontà, ma è semplicemente un suo « accorgersi »: e quindi un suo rinunciare a volere ciò che ci accorgiamo che non dobbiamo e non possiamo volere (propriamente: ciò che

non valeva la pena volere), ma per volere qualche cosa di meglio e di più: un semplice gettar via la buccia.

Così il sublime kantiano: separazione, per la conoscenza, del tuo io inferiore (che teme), dal tuo io superiore (che contemplando, e per la contemplazione liberandosi, gode).

Nella luce il volere si acquieta: non vi si spegne, ma vi si pasce: poi vi s' inebbria.

Si va, dunque, dalla volontà tormentata (da una fame che rode sè stessa) alla volontà calma e lieta: dal tenebroso tormento alla serenità, ed all'ebbrezza (di luce).

Ma il centro umano è il volere.

Sicchè quello che per il Windelband è il problema del nostro tempo, l'antitesi straziante tra il cuore e la mente, tra il volere e il conoscere, che fu aperto da Schopenhauer (anzi, più esattamente, da Kant), e fu vissuto in tutta la sua crudezza da Nietzsche, non si risolve che nel cristianesimo puro: nel « cuore di luce » [1] e nell'« intelletto d'amore »: cui corrisponde, in Oriente, l'« intelletto disceso nel cuore » (Bhagavad Gîta, VIII, 12): una volontà illuminata, la quale, per sè, vuole il bene: una specie di spontaneo istinto del giusto.

La volontà relativa ha fame di assoluto: e l'assoluto le si dà per la conoscenza (il sublime): la qual conoscenza prima è esterna, e poi si fa interna (la Parola Parlata desta in noi la Parola Parlante: lo Spirito Santo).

Vogli la verità: ecco la pace (cristiana) tra il volere e il conoscere.

Il tuo volere è il tuo « in sè » (il tuo Sè): la Verità è ciò per cui ti si fa accessibile l'in sè di Dio (il Padre), e l'in sè di ogni cosa in sè: per essa (e per l'amore di essa) tu ti unifichi al Tutto.

La conoscenza ci guida all'esperienza interiore (dello Spirito Santo): essa è che ci avverte che il mondo della rappresentazione (della parete platonica) non è il mondo in sè stesso: ed

---

(1) *Le vie del Sublime*, Parte IV (*Mistica del Trascendente*), pp. 239-262.

una volta dissociato l'essere dall'apparire, l'essere in sè delle cose dal loro essere viste, essere conosciute, esser pensate da noi, si può riconoscere in questo (nell'apparenza, nella rappresentazione) la — insufficiente e inadeguata — manifestazione di quello.

Ma ciò che ci conduce al mondo come volontà (al mondo delle realtà, o attività, volitive) è pur sempre la conoscenza.

La contemplazione è dunque la risoluzione catartica dell'universo.

Segue ad essa l'agire contemplativamente: il contemplativo operare: pel quale ciò che si realizza non è l'individuale, finita, volontà nostra cieca, ma l'infinita, da noi conosciuta (e quindi accettata e partecipata) volontà divina: realizzazione di un operante pensiero divino (Idea) in quel dato oggetto.

La contemplazione platonico-cristiana quindi non è fine a sè, come quella orientale: Idea è forza attiva (Modello): realizzatrice: autorealizzatrice.

Conoscenza e Volontà qui non si oppongono più. L'opposizione c'è, ma non è tra volontà e conoscenza, bensì tra volontà e volontà: tra volontà cieca e buia (tenebrosa, corporea, illusa, «ignorante», che vuole sè stessa: la sua finitezza, la sua egoisticità) e volontà rischiarata (illuminata, disillusa, desta, accorta, saggia: che vuole Dio: e rivuole il volere di Dio).

Il contrasto sta tutto tra il voler sè e il voler lui: ma nel voler lui si vuol sè infinitamente più che nel voler sè: c'è infinitamente più gioia (più libertà) che nel voler sè: quindi non vi è in ciò estinzione di volontà, ma accensione.

L'Adamo vuol sè: il Cristo vuol lui, il volere del Padre: non fa che ciò che fa il Padre: non fa che ciò che « vede » fare il Padre.

Per l'Oriente la volontà si afferma soltanto per fare la necessaria esperienza (conoscitiva) onde potersi negare (Prakriti è un campo d'esperienza per la Purusha): la volontà, dice Schopenhauer, elabora a poco a poco di sè l'intelletto del genio, onde (per esso) estinguersi.

Ma il cristianesimo correggerà: tale volontà, che è peccatrice (anche col suo intelletto, anzi soprattutto con esso, col quale afferma separativamente — astrattamente — sè stessa) non in quanto essa è, ma solo in quanto essa vuole egoisticamente sè stessa (Adamo), può in Dio, cioè cedendo e abbandonandosi per la fede in Dio, alla grazia, redimersi (illuminarsi e salvarsi) sacrificandosi: in Dio negandosi come impotente volontà separata, ma riaffermandovisi come volontà congiunta all'onnipotente volontà divina: ecco la *mors mortis vita*.

Nel cristianesimo s'inverano Schopenhauer e Kant.

Schopenhauer non dice come e perchè l'essenza stessa della vita, la volontà, debba estinguersi (nel genio, nel santo) per veramente vivere.

« Prakritim paciati purushah » (Sankhya-Karika, v. 65): non la natura come tale, empirica; ma la natura come cosa in sè.

Genio è contemplazione (preponderanza della conoscenza) e santità è operazione o vita contemplativa (anche quando essa è attiva). Ma la volontà gioisce nella conoscenza: non vi si estingue, dunque, ma più vi si accende. Perchè?... Perchè (siccome per la conoscenza lirica, o ammirativa, si partecipa a ciò che si conosce, e in certo modo lo si diventa) per la conoscenza dell'essenza eterna, separata in sè stessa, e nelle cose, ci si disindividualizza — cioè ci si *libera* (ecco Dionysos) — e si partecipa d'eternità.

Nella conoscenza la volontà umana trova il suo pasto: il suo oggetto: la volontà divina, che così essa in sè medesima realizzerà. Ecco perchè vi si calma: ecco perchè vi si sazia, vi si nutre ed inebbria: perchè così comunica con l'eterna essenza (la quale è volontà onnipotente creante).

La conoscenza (la luce) è il mezzo comunicativo: « pane disceso dal cielo ».

Ecco perchè l'azione, per essere santa, dev'essere contemplativa: perchè soltanto per la contemplazione si attinge alla Luce: e per la Luce alla Volontà divina, all'essere stesso di Dio, che a noi per quella sua luce si dà.

La conoscenza (l'intelletto) non cessa così di essere « stru-

mento della volontà »: ma di mano in mano che l'intelletto illumina la volontà di sè stesso (o meglio dell'oggettivo suo contenuto vitale: la verità) cioè la redime, essa volontà cessa sempre più, non di volere, ma di volere egoisticamente, individualmente, torbidamente, ciecamente sè stessa: così essa, man mano che s'illumina, sempre meno vuol sè, ma sempre più vuole l'eterno oggetto della sua conoscenza (l'operare divino) nel quale sempre più si trasfonde inesserandovisi.

Nel cristianesimo (e già, in certo modo, nella platonica Idea) sta la conciliazione perfetta dell'Idea hegeliana e della Volontà schopenhaueriana: infatti, per sant'Agostino, la divina Idea è creatrice (sapientemente operante).

γ) La Volontà illuminata è l'Amore.

Il « Cristo in me » è la presenza, in me, negativa di me, dello Spirito infinitante: lo Spirito Santo è la negazione della mia individualità separata (corporeità, sentimentalità, dogmaticità): della mia limitazione voluta: quindi il « Cristo in me » è libertà.

Dio (Gesù) è in chi crede in lui: cioè in chi nega sè in lui. Ecco il significato del credere, della fede: l'abbandonarsi, cioè il negar sè in qualche cos'altro da sè, ma in cui si sente che si è più che in sè.

Il bene è la negazione (affermativa) di sè stesso (dell'Io) in Dio: il nostro infinitamento: Dio in noi. Il male è ogni atto di affermazione dell'Io contro Dio (l'Adamo): affermazione corporea, sentimentale, mentale.

L'entusiasmo è l'unità raggiunta del sentimento (volontà) con la verità (Dio, l'infinito: la morte).

Il finito vive in sè l'infinito per la propria consumazione: l'amore.

E l'amore sta nel negare sè stessi per altri: di cui si riconosce la fraternità (l'io distinto: l'altro). Ogni amore perciò è già un po' amore di Dio: riconosce l'« altro »: riconosce Dio nella creatura di Dio: la giustizia è amore cosciente.

Perciò lo Spirito Santo è amore (amore di verità: « spirito di verità ») cerca l'altro nell'altro: il suo in sè: l'in sè di ogni cosa in sè.

La giustizia è amore cosciente: essa infatti consiste nel riconoscere negli altri (nel Tu) qualche cosa come sè stesso: e nell'amarlo come tale. L'« amare il prossimo come sè stesso » quindi non è altro che l'esercizio della giustizia: la moralità, la bontà, è tutta qui. Mentre la simpatia, l'affetto, non è che la forma sentimentale, naturale, dell'amore.

Per la giustizia noi, coscientemente ed entusiasticamente, ci si nega nell'altro (in Dio: in cui ci si afferma).

La giustizia, quindi, come l'arte (di cui è come realizzazione pratica) è via a Dio [1]: essa può esigere l'intero sacrifizio di noi: allora è martirio (testimonianza: agire contemplativo).

Nella giustizia dunque è sempre implicito l'amore di Dio: in realtà noi non si ha il dovere, nè il diritto, di sacrificarci, se non per qualche cosa in cui noi si sia più che in noi: altrimenti il nostro sacrifizio sarà ascetico o folle (sempre, cioè, nullistico e distruttivo): non si può negare la nostra vita nel tempo (corporea) che per la nostra vita nell'eternità (spirituale e incorporea).

In realtà non ci è lecito di sacrificarci che a Dio.

Nella giustizia e per la giustizia (come per l'arte) noi si riconosce una realtà che ci supera: che è al di fuori di noi, che è al di sopra di noi (ma nella quale e per la quale noi si è più che in noi): quindi una legge di vita: una legge della nostra vita: il Logos (che è Dio). Nell'esercizio della giustizia noi si contempla operativamente: si realizza la verità (cioè Dio: l'operare di Dio). E ci si contrappone a noi stessi: cioè all'Io nostro empirico (corporeo, sensibile, emozionale) contrapponiamo il nostro Io in Dio: dunque non ci si contrappone a noi stessi per il mal gusto ascetico di contrapporci a noi stessi: ma ci si contrappone a noi stessi per qualche cosa che è infinitamente al di sopra di noi, e più noi che noi. Nel « martirio » ci si

(1) *Itinerario ecc.*, pp. 155-158.

distrugge, ma ci si distrugge per essere in chi si è più che in noi (noi si è perchè egli è): nel fuoco vitale dello Spirito Santo.

L'ascesi non è che esercizio (d'annullamento): l'Amore è realizzazione di valore.

Il dissidio di mente e di cuore è l'indizio del nostro peccato: è il nostro volere che vuole altro da quello che vede (cioè vuole sè stesso).

Il primo momento della redenzione è il predominio della mente sul cuore (per la mente entra Dio: parola parlata) poi il cuore (il sangue stesso umano) s'illumina, e allora non vi è più dissidio: perchè il cuore illuminato si fa mente amorosa: intelletto d'amore [1].

Quando Dio (per mezzo della mente nostra) ci sia disceso nel cuore, nulla può esistere che nel nostro cuore non sia. E allora noi si può dire: « Il centro dell'universo è il mio cuore » [2].

δ) L'Idea Creatrice.

La risoluzione del problema odierno è la sintesi Hegel-Schopenhauer: cioè la risoluzione di quel problema aperto da Kant, che essi risolvono soltanto unilateralmente: e che fu risolto precristianamente in Platone (Idee-Tipi) e cristianamente in sant'Agostino.

Schopenhauer dice: la cosa in sè, al di là di ogni rappresentazione, è volontà cieca (la quale, a un certo punto, si nega per la conoscenza: si conosce). Ma, se il nostro essere è volontà, perchè dobbiamo negarci nella rappresentazione? Perchè il fine della volontà dev'essere la rappresentazione (cioè l'annullamento di sè stessa in essa) come avviene nel genio e nel santo?... Per questa via si va a Nietzsche (volontà che vuole illimitatamente sè stessa: che illimitatamente si afferma).

Hegel dice invece: la cosa in sè è idea, cioè, in fine, è la

---

(1) *Le Vie del Sublime*, l. cit.
(2) *Dialoghi di creature*.

rappresentazione (ragione): perchè egli finirà per non distinguere mente umana da mente divina (trascendente, increata) che egli chiamerebbe « astratta »; e, in realtà, nega Kant (che distingue la « conoscenza » dalla « cosa in sè »). Ma la rappresentazione, l'Idea, è in sè involuta. In che cosa? In qualche cosa (di contrario a sè stessa) che essa pone a sè stessa per prendere, per opposizione ad essa, coscienza di sè (quindi essere). L'Idea sarebbe Dio: ma un Dio che crea sè medesimo, creando un mondo negando il quale crea sè (Boehme, Calvino: manicheismo).

Ciò che c'è di comune qui e là è che il fine della vita è la conoscenza: là è la Volontà che conosce sè stessa, e così si placa estinguendosi; qui, in Hegel, è invece l'Idea, ancora oscura (sorella misconosciuta della schopenhaueriana volontà cieca) che attraverso la sua negazione (negandosi) si afferma, cioè giunge a propria autocoscienza e chiarezza: cioè conosce sè stessa.

In Platone invece (e quindi in sant'Agostino) abbiamo delle Idee-Volontà (o Volontà-Idee): cioè delle Idee (di Dio) che hanno per contenuto una realtà realizzantesi, cioè che « vuole » realizzarsi; od anche delle Volontà che vogliono consapevolmente sè stesse, cioè intelligenti (e intelligibili).

La sintesi risolutiva, dunque, è qui: nel concetto di « fiat » creatore, inteso come Idea-Volontà, o Volontà-Idea divina.

Cristianamente Dio è volere, intelligenza, bontà: il mondo che egli crea contiene, come effetto, tale triplicità di elementi: il « fiat » creativo, corrispondente all'Idea platonica, e alla cosa in sè kantiano-schopenhaueriana, è quindi buona volontà intelligente (e perciò intelligibile).

Naturalmente il « fiat » (o l'Idea) opera nella materia, nel suo contrario, che è il nulla, il suo non essere. Non che Dio crei il nulla (il quale, se creato, non sarebbe più il nulla) per inesserarsi per esso (Hegel). Non che la realtà suprema sia il nulla (Schopenhauer): cioè una realtà che è solo in quanto si nega. Ma Dio crea dal nulla: quindi egli no (Dio no) ma la creazione è un divenire: un passare: ma un passare dal non essere all'essere: tempo: e, in esso tempo, opera, cioè è presente, l'eternità (ἐν τῷ κόσμῳ ἦν: « egli era nel mondo »): senza

la quale non sarebbe il tempo: essa vi agisce come essere inesserante, propulsore (Idea-Ideale: Dio presente nelle sue Idee-Volontà: ed anche, in Gesù, Dio presente in sè stesso come Idea-Volontà): quindi come elemento vivificante, e quindi, necessariamente negante il non essere (l'ombra, la « tenebra » di S. Giovanni): ogni cosa creata, quindi, ogni « divenire » ha il suo « peso », ed anche ha la sua « ala »: il suo « no » ed il suo « sì »: il suo male e il suo bene. La creazione è quindi un No che s'insìa: un « sì » dentro a un « no » (τό φῶς εν τή σκοτῖα: « luce nelle tenebre »).

Dunque Dio lo si conosce operando con lui: conoscendo (in lui) il suo pensiero, volendo (in lui) la sua volontà, e amando (in lui) il suo amore. Noi non siamo nè una volontà che si nega nella sua affermazione (conoscenza schopenaueriana: artistica o santa) nè un'idea che si afferma nella sua negazione (autocoscienza hegeliana): l'una e l'altra conducono all'ascetismo. Noi siamo un'Idea-Volontà finita che vive morendo (cioè si afferma negandosi) in un'Idea-Volontà infinita (cui perviene attraverso la conoscenza — gnosi cristiana — che questa offre a quella, di sè).

Quella di Schopenhauer è una *volontà che si vede* (che si risolve in visione: in contemplazione).

Quella di Hegel è un'*idea che si vuole* (che si realizza nella Natura e nella Storia: e si risolve quindi in azione).

L'esigenza platonica (e del kantismo) è presente qui e là: una realtà che si vuole (vedendosi).

Schopenhauer conduce alla musica pura (Nietzsche).

Hegel conduce alla filosofia astratta.

Comte e Spencer conducono all'astratta (empirica) scienza.

Le tre unilaterali correnti postkantiane, confluendo nell'onnilaterale cristianesimo puro, ne riescono ravvivate, purificate, e congiunte: conducono all'arte del Logos: al Logos nella sua sintesi vivente e redentiva di parola amorosa, illuminativa (giudicatrice), e onnipotente (vivificatrice): mondo esterno (momento empirico) per mezzo della parola interpretatrice (momento logico) illuminato, redento, cioè infinitato (momento musicale).

Non più, dunque, pura (empirica) scienza (fisica, storica); nè pura arte per l'arte; nè pura logica astratta: bensì un'arte (o «parola») metafisica che insieme sia scienza e musica.

L'Evangelo, in realtà, non è niente altro: niente altro che un dramma fisico e metafisico, storico e metastorico (mistico), temporaneo ed eterno.

2. Il metodo del Dr. Steiner

α) Il Macrocosmo nel Microcosmo.

Il primo esercizio del metodo iniziatico del Dr. Steiner sta innanzi tutto nella contemplazione di ciò che nasce, sboccia, fiorisce; poi di ciò che sfiorisce, avvizzisce, deperisce, muore.

Esso desta in noi fortemente il senso della «realtà»: c'insegna a percepire la continuità dell'organarsi e del disorganarsi: della vita e della morte (l'apparenza le oppone, la realtà le compone). Lo sfiorire non è che il seguito del fiorire: lo spampanarsi di una rosa non è che l'eccesso della sua fioritura.

Si percepisce così una realtà che sta «oltre» questa vicenda apparente del sorgere e del tramontare.

Tale meditazione consiste nel contemplare quelle che allora ci appaiono come le due facce dell'unica vita. Nella vita noi vediamo qui la nascita, là la morte: qui chi nasce, là chi muore. Ma, osservando meditativamente i due fatti, e lasciandoli silenziosamente (oggettivamente) operare entro noi, ci sembra come di accorgerci che essi siano i due indissolubili (benchè contrastanti) elementi di un medesimo fatto.

Noi si osserva una pianta, o un animale, che nasce, cresce, si organa. Poi vediamo che, organandosi più, si disorgana. Ci si accorge così che il morire fa come parte del vivere: che vivendo si muore, e quindi morendo si vive. Se l'apparenza ci dice «vita e morte», la realtà invece è «nella vita *è* la morte, e nella morte *è* la vita».

E chi giunga così a percepire la continuità (non l'identità!) della vita e della morte ha oltrepassato il velo di Maia.

Il secondo esercizio (meditazione comparativa delle forme dei cristalli, delle piante, e degli animali) fa percepire qualcosa di una realtà che vive oltre esse forme: una realtà cui le forme servono. Una realtà (volitiva) foggia, usa, adopra gli organi di cui constano le forme; e sta oltre di esse, non visibile agli occhi. Il pesce, l'uccello, l'insetto, confrontato al cristallo, prima balza indietro, oltre il suo visibile organamento, al di là del suo corpo: ma poi si ha la sensazione vaga di percepirlo non più con gli occhi, ma direttamente col cuore: come attività viva entro noi.

Tale esercizio desta in noi il senso della « forma »: della coerenza armonica, logica, e quindi anche musicale, delle cose: educa quindi in noi il sentire (e ancor più se accompagnato con la disposizione preliminare d'accogliere l'altrui sentimento nel nostro, ascoltando le voci della natura nel perfetto silenzio dell'anima).

Questo esercizio ci fa recettivi: sta in un aprirci nostro a tutte le creature che ci vivono intorno: e ci fa come percepirne il linguaggio. Ci fa gustare la libera sintassi della natura: la sua conseguenzialità: il sorgere di un fatto dall'altro (genesi: creazione).

Riprodurre in noi la sciolta sintassi dell'universo (il Logos presente nel Mondo) è riviverne in noi la vita: è concreare: è creare. Ogni cosa obbedisce a una « legge » perchè l'ha in sè, e obbedendole è. Così ogni cosa fuori di noi: così noi.

Questa pratica, che diverrà abitudine spirituale, ci aiuta a immergerci nella Natura: in quanto di vivo vi è in essa ed in noi: nel creativo suo Ordine. Per essa ci si diffonde nel Tutto: e si sente che si è in ciò che si conosce.

Il terzo esercizio fa percepire qualcosa di una realtà che esiste avanti alla nascita *(ante rem)* e persiste dopo la morte dell'individuo: una realtà che resiste al disorganarsi visibile delle cose. Perciò compie il primo.

Questo « qualche cosa » che dura in ciò che non dura (Idea platonica), che sta oltre lo spuntare e il cadere delle piante, che è prima e dopo esse, è quella realtà che questo terzo esercizio ci aiuta un po' a percepire.

Prima io vedo un grano secco, e penso: « In esso, invisibile, è una pianta verde ».

Poi io vedo una pianta ancor verde; la penso secca, uno stecco; poi nulla.

Ma penso anche vivamente che, prima di disseccarsi del tutto, essa avrà scosso da sè i suoi semi vivi. Dunque in essa, pianta cadente, ingiallita, sta, invisibile, qualcosa che verdeggerà. Nei suoi semi, essa, proprio essa (ciò che fa vivere essa), ora invisibile, si farà visibile in altre piante.

La visibilità è transito: organamento-disorganamento. L'invisibile diviene visibile: seme-pianta. Poi il visibile ritorna invisibile: pianta-seme. Ma come qualche cosa c'è che io non vedo nel grano che vedo (cioè l'organismo, la pianta, che ne uscirà), così qualche cosa c'è che io non vedo (ciò che vive e vivrà) nella pianta che muore: nel grano che è, la pianta che ora non è (nel visibile l'invisibile); nella pianta morente, qualche cosa che è, che sarà: nella pianta che muore, qualche cosa che vive (la sua specie: la genitrice Idea, nel suo seme).

Dunque nel nascere e nel perire (nella visibilità) v'è illusione: in tutto ciò che io vedo qualche cosa c'è che io non vedo: e ciò che io non vedo è la realtà (la vita, il fine, la ragion d'essere, l'essere) di tutto quello che io vedo. E quello che io vedo (ordine, organamento, cristallografia) è simbolo, impronta, indizio di ciò che io non vedo.

Così questo esercizio compie il primo e il secondo: ci aiuta a inserirci nell'intimo vivere delle cose: in ciò che d'imperituro v'è nel loro perire: in ciò che di eterno vi è nel loro nascere e nel loro morire: nel loro farsi e nel loro disfarsi (e anche ciò che di senza forma c'è nel loro formarsi).

Si prende così un po' contatto con la Potenza che sembra che non costruisca che per distruggere, e in realtà non distrugge che per costruire.

Per la pratica di questo esercizio è necessario uno sforzo della nostra mente a vedere, in ciò che si vede, ciò che non si vede: quindi a scostare le apparenze, a spegnerle (orientalmente, Pratihakara). Ed è la volontà che dirige la mente a ciò che essa

vuole, respingendo ed escludendo le sensazioni, i ricordi, i pensieri che vorrebbero, in quel momento, affacciarsi alla nostra attenzione.

Ciò, infatti, che soprattutto impedisce la ricchezza della nostra vita spirituale è la distrazione: cioè l'irrompere in folla del mondo esteriore in noi (e per mondo esteriore si ha da intendere: sensazioni, percezioni, reminiscenze, fantasie, associazioni fantastiche, pensieri, accozzamenti di pensieri, ecc.): e ciò è effetto della nostra passività, del nostro incustodirci. È tale ressa (o rissa) di sensazioni, di stimoli esteriori, che impedisce (dando come di gomito) a ciascuno di essi di operare evocativamente entro noi: è il nostro permettere che, dentro noi, pensiero cacci pensiero, sensazione succeda a sensazione, ciò che fa sì che ognuna disturbi l'altra (e riesca anche a farci credere che altro non ci sia al di fuori di tale superficiale cicaleccio). Anche l'arte (la pittura, la scultura) comincia con l'isolare sensazione da sensazione, cosa da cosa, linea da linea: così la poesia divide e rileva pensiero da pensiero: è allora che si ha l'effetto evocativo, cioè l'insorgere della cosa in sè dal di dentro al di fuori (di noi).

Ottenere questo, vincere questo vizio, questa mobilità della mente su per la superficie esteriore, è opera particolarmente della volontà.

Questa è la via per la quale i nostri pensieri si fanno prima realtà plastiche, poi attività.

La prima cosa che ogni arte fa è lo sfollare (il disegno): lo stesso isolamento che si pratica sull'oggetto esterno aiuta a trasformarcelo in corrispondente interna oggettività.

Così poi accade che le cose ci appaiano quasi come spogliate delle loro apparenze: come del tutto svestite. Ci si conduce a percepire le differenze di cosa da cosa: a scoprirne, a percepirne, la personalità individuale. Minerali, oggetti inanimati (oro, argento, rame, pietre, ecc.); piante (specie): animali; uomini (loro individualità personale: aspetto, voce, andatura, calligrafia, stile); nazioni; razze; periodi storici ecc. ci si presentano nella loro nuda realtà (attività). Ci si avvia così a percepire ciò per cui ogni cosa, ogni uomo, è sè stesso, e non è che sè stesso.

Di qui, dalla percezione della personalità altrui, si passa alla percezione oggettiva (cioè ad oggettivare) la personalità propria: il proprio Io imperituro (cristianamente, il proprio Io in Dio: cioè l'imperativo della propria vita: ciò che Dio vuole di noi: orientalmente *dharma*, occidentalmente *fato* [1]).

E si vede chiaramente come l'ultimo esercizio non sia che un compimento (attraverso il secondo) del primo: la percezione dell'eterno in ciò che è caduco: delle personalità, o entità permanenti ed eterne (partecipi d'eternità) nelle vicende del sorgere e del tramontare.

β) L'esperienza dell'Io.

Alle precedenti meditazioni sulla Natura, lo Steiner ne fa seguire altre otto: per le quali si giunge a percepire il nostro vero Io.

I Meditazione (o della Morte). Il corpo fisico è una cosa che io ho: non è una cosa che io sia.

Il mio corpo fisico (per il quale io vedo, odo, tocco, odoro, assaporo; ed anche pel quale io parlo, mi faccio udire, mi esprimo) un giorno non sarà più con me. Il mondo esterno me lo avrà distrutto del tutto.

Ma il modo in cui il mondo fisico (o esterno) tratterà il mio corpo morto è indubbiamente il medesimo modo col quale esso tratta ora il mio corpo vivo.

Tuttavia io sono e vivo «nel» mio corpo fisico che appartiene al mondo fisico: vivo e sono nel mio corpo esterno che appartiene al mondo esterno.

Per questa meditazione l'anima s'accorge di avere in sè (o con sè) il corpo fisico come qualche cosa di estraneo: come qualche cosa che ad esso è estraneo non meno di qualunque altra cosa del mondo esteriore [2].

---

(1) La sostanziale differenza tra la *predestinazione* cristiana e l'orientale *dharma* (e il *fato* occidentale) vedasi sin d'ora in *Le Vie del Sublime*, pp. 198-201, e in *Da Talete a noi*, pp. 80-81 e Nota.

(2) Il primo effetto di questa considerazione (che il nostro corpo non ci è meno esterno di ogni altro corpo fisico esterno, per cui lo specchio giunge a distinguer sè

II Meditazione. Il corpo ci viene strappato via dalla morte. L'anima, quindi, si sforza a percepire qualche cosa al di fuori dei mezzi corporei: sensi e intelletto. In che modo? Con la dedizione protratta ed esclusiva a prescelti pensieri (e ai sentimenti che in noi si producono d'essi). Bisogna sapere tener fermi e fissi nell'anima certi pensieri e certi sentimenti: allora a poco a poco l'anima « sperimenta sè stessa » indipendentemente dal corpo fisico (orientalmente: Asmita Samadhi). Questo è il primo suo liberarsene.

Per questa seconda meditazione l'anima (trattenendo in sè sentimenti e pensieri, cioè i sentimenti e i pensieri che essa vuole, indipendentemente dal mondo esteriore: Pratiahakara) sperimenta qualche cosa in sè medesima, e di sè medesima, che non le viene di fuori: si stacca così dall'esterno.

Per la *III Meditazione* il corpo fisico che (per la I e II Meditazione) avvertiamo estraneo a noi, diventa a poco a poco docile strumento dell'esperienza interiore. L'« apparato cognitivo » umano, per l'azione dei concentrati pensieri su di esso, viene più e più trasformato, e reso atto a farsi rappresentazioni, non più di ciò che in esso entra di fuori (pei sensi e per l'intelletto) ma di ciò che sorge in lui dal di dentro [1].

IV Meditazione. L'io empirico razionale deve cedersi tutto (dissolversi) sotto l'azione dell'esperienza interiore, cioè non resistergli coi residui del proprio esterno sperimentare; per l'espe-

---

stesso da tutto ciò che in esso si specchia: Patanjali) è che noi, esteriorizzandoci a noi, c'interiorizziamo ad ogni altra cosa: ci si sente come introdotti in ogni altro corpo: tutto il mondo (la terra) par corpo nostro. — Altro effetto (e forse lo stesso, o conseguenza di esso) è il vedere ogni cosa come espressione di sè stessa: e il suo corpo (il suo organismo) come strumento staccato e maneggiato da essa. Si percepisce, insomma, ben distaccato l'organo della volontà, dalla volontà che lo muove e lo adopra.

(1) Ciò anche ha per effetto un forte rinvigorimento della sensibilità: contorni più netti, colori più caldi, suoni più trasparenti (espressione dell'intimità delle cose). Quando la manifestazione è presa come manifestazione soltanto, essa acquista rilievo.

rienza interiore, nell'apparato conoscitivo umano, sorge, dal di dentro, il Mondo Reale (metafisico: intelligibile: noumenico). Tale cedimento totale dell'io empirico-razionale (giudicante dall'esterno) è doloroso e faticoso, e necessita della intera rinuncia di sè (orient. Asamprainata Samadhi) [1].

V Meditazione. Il mondo, o l'elemento, emozionale (fatto principalmente d'amore, ma anche di tutti gli altri sentimenti generosi: come rispetto, ammirazione, adorazione, ecc.) è in noi, e lo si avverte in noi, come suscitatore della conoscenza interiore (cioè dal di dentro): la quale per esso assume, perciò, carattere « unitivo »: si conoscono « unitivamente » gli esseri che sinceramente si amano [2].

Bisogna dunque esercitare un vero culto per l'Amore in sè, che si sperimenta nell'anima propria: allora tale Amore agisce come eccitatore di Conoscenza (san Giovanni). E qui si vede come l'Amore sia la via del Conoscere: la Pisti la via della Gnosi (orient. la Bhakti la via della Jnani).

VI Meditazione. È per questa (« Prima che io mi accorgessi di essere, Io ero: più di quanto io mi accorga di essere, Io sono ») che si prende contatto col nostro vero Io (che non è la coscienza, ma ciò di cui la coscienza è cosciente: il « contenuto » della coscienza); del quale tutto ciò che si sperimenta nel mondo sensibile (sensazioni, emozioni, pensieri: memoria) non è che un tessuto in cui esso si specchia: in cui esso riconosce non sè, ma la torbida impronta di sè.

Tale « Io fatale » è il nostro spirituale carattere (ebraicamente il « nome » col quale Dio ci chiamò, e cristianamente, non « noi », ma ciò che Dio vuole di noi) che infallibilmente si realizza, e noi contribuiamo a realizzare anche nostro malgrado.

---

(1) Ci si sottrae al proprio « punto di vista » ed alla prospettiva (rigida e geometrica: dogmatica) che ne derivava: s'impara a collocarsi dal punto di vista d'ognuno. Crolla così l'edificio di giudizi (sugli altri, sul mondo) che noi ci si era costruito dal punto prospettico in cui fino ad allora ci si confinava.

(2) Per questa meditazione ci si diffonde nel Tutto.

Infatti di questo « Io fatale » si perviene a prender coscienza con l'abbandonarci fiduciosamente al nostro destino (a « tutto » ciò che per sorte ci spetta: crist., al volere di Dio).

Per questa meditazione si percepisce anche l'Io costante, fatale degli altri [1].

VII Meditazione. Ai « mondi pretersensibili » si accede, come più volte si è detto, per mezzo dell'insistenza su di un determinato e ben scelto pensiero (od anche su di un determinato, generoso, sentimento). Ed una volta che a questi mondi si acceda, ci si accorge che in essi si « sperimenta » in modo diverso da questo mondo sensibile: tale diversità di modo può riassumersi nel fatto che credo si potrebbe denominare « la realizzazione delle metafore »: ciò che qui è detto metaforicamente, là è realmente: qui è soltanto metaforicamente che l'invidia « rode », che l'odio « divora », che l'amore « consuma », che la libidine « insudicia »; là, invece, l'essere roso dall'invidia, l'essere arso dall'amore, l'essere divorato dall'odio, l'essere insozzato dall'impurità, sono « fatti » che accadono realmente nel tessuto dell'anima, come sono fatti che accadono effettivamente nel mondo materiale lo strinarsi di una stoffa accostata a una fiamma, lo sciuparsi di una seta immersa in un liquido immondo. Così qui è soltanto metaforicamente che la menzogna è «brutta»: là invece non è altrove che nella « insincerità », cioè nel voler nascondere la propria natura (quello che veramente si è), che consiste la nostra « bruttezza ». D'altra parte, l'efficacia accensiva (ostetrica) del Modello, la nostra necessità d'imitare ciò che è nella nostra intima natura di essere (di diventare), si fa, nel mondo superiore, una vera azione perfezionatrice (ci comunica la sua perfezione): e se noi ad esso riusciamo a sottrarci (come ci è sempre possibile) allora ci si respinge da noi stessi lontano dal nostro perfezionamento.

---

(1) Ci si unisce al nostro io plastico (formatore): alle cose ci pare come di essere dentro *facendole*. — La nostra sorte è, cristianamente, ciò che Dio in noi e di noi pensa e vuole: si tratta di accogliere (liberamente) questo Pensiero nel nostro pensiero, quella Volontà nella nostra. V. Nota 1 a p. 104.

Ciò che qui è immagine, là è realtà. Ciò che qui è intravisto, là è visto. Ciò che al di fuori, sulla parete platonica, pallidamente appare, dentro è.

VIII Meditazione. Conclusione: dalla prima meditazione che ha per oggetto la Morte si sale gradatamente all'ottava che ha per oggetto l'Immortalità. Tra l'una e l'altra è la Vita: la quale, o meglio la forma della quale è precisamente ciò che noi diciamo la « sorte »: la « nostra sorte ». Ora afferma lo Steiner, rifacendosi alla VI Meditazione, « ciò che è nostra sorte (buona o triste, o mista, che sia) altro non è che quello che il nostro vero Io sente e sa (e quindi cerca e provoca) come a sè necessario per il proprio risveglio ». L'Io nostro ha necessità di quelle particolari esperienze per accorgersi di sè medesimo [1]: per distaccarsi da ciò che non è egli stesso (Faust; or. « la vita non è che un campo d'esperienza per discriminare Prakriti da Purusha »: cristianamente, l'Adamo dal Cristo in noi). E tale concezione può ben dirsi « tragica »: (l'« amor fati » di Nietzsche): è soltanto soffrendo che l'Io partorisce sè stesso (cristianamente, accettando ogni sofferenza che Dio, per il vero bene suo, gli propone).

Così l'Io acquista vita: essere e conoscenza di essere (autoconoscenza).

Il suo svegliarsi alla vita è un accorgersi di sè stesso: è un dilatarsi in lui di vita e di coscienza di vita; e di vita che, naturalmente, oltrepassa i limiti della vita nel corpo: così si partecipa più sempre dell'eternità. E così ci si accorge che come (cristianamente, in Dio) noi sempre saremo, così sempre fummo, e che ciò che in questo mondo appare a noi come sciagura e dolore, è quanto appunto Dio (in noi) volle e vuole di noi per il migliore e maggior bene nostro. (Lo Steiner, evoluzionista e

(1) Si può dunque dire: il tale è particolarmente infelice, e quindi merita la propria infelicità?... Si deve dire: se il tale è infelice, ciò è segno che di tali sue esperienze ha, od avrà, necessità per essere compiutamente sè stesso. Quindi un rapporto tra infelicità e colpa c'è sempre. L'uomo ritrova la sua via per l'errore e il dolore (Faust).

troppo poco kantiano, riproietta nel Tempo, cioè in un corso di ripetute vite terrestri (1), alternate con altre vite celesti, ciò che invece accade nell'eternità).

Cristianamente il fatto più importante della vita dell'uomo è il suo rinascere in Dio: il suo « nascer dall'alto »: il sorgere in lui del suo « *nuovo* Io » (illuminazione del cieco nato, resurrezione di Lazzaro morto): cioè del Cristo in lui per la morte di Adamo. È il prendere (o riprendere) vita in lui di un nuovo Io divino, seminatovi dalla Parola di Vita, che dentro di lui si fa strada tra le pressure del suo vecchio Io (che è il suo esterno).

E ciò accade per l'operare libero e generoso in noi della grazia, secondata dal nostro libero e attivo abbandono (in cui consiste la fede).

Qui invece, nel metodo del Dr. Steiner, è per un energico sforzo di concentrazione in noi stessi, e per una progressiva, laboriosa eliminazione di quanto ci è esterno (corpo fisico, emozionale, mentale) che noi si dà la scalata al Mondo Intelligibile, in cui c'incontriamo col nostro Io Reale (intelligibile e agente).

Non sembra, qui, che la grazia in noi scenda, e che noi in noi l'accogliamo, e che sia essa che di sè ci illumini e avvivi. Qui siamo noi che montiamo grado per grado su noi (che « bussiamo alla porta ») sino a che uno spiraglio del Mondo Reale ci si apra.

Non si direbbe che un nuovo Io qui si formi: ma piuttosto che sia il nostro stesso vecchio Io che prenda più chiara e profonda coscienza di sè (che « conosca sè stesso » nelle sue proprie radici).

---

(1) Non è veramente strano che lo Steiner, che vuole reagire cristianamente alle moderne correnti spirituali orientali, tenti introdurre nel cristianesimo il dogma orfico-orientale della reincarnazione? Come non s'accorge che tale dottrina nel cristianesimo nè c'è, nè può esserci, perchè emanatista (infatti per essa noi si è sempre stati) mentre verità fondamentale del cristianesimo è la creazione dal nulla?... Quando Gesù dice: « Prima che Abramo fosse, io sono » (neppur dice « io fui », o « io ero ») non fa che affermare, come in tanti altri casi, la propria eternità.

E infatti è così. L'Io, qui, non raggiunge che sè: ma in quanto esso ha, o prende, contatto con ciò in cui esso è (cioè il Logos creante): con la Vita, alla quale partecipando esso vive.

In realtà (come si è visto nella sesta e nell'ottava meditazione) l'Io non giunge a conoscere e ad afferrare sè stesso se non « accettando la sorte » (cioè, cristianamente, ciò che Dio di lui vuole): per tal modo egli vive ed accoglie in sè la Parola: e così viene « facendosi » uno con essa.

Lo Steiner qui non distingue l'Io dal « proprio destino » (*dharma*): l'Io dal volere di Dio: quindi l'Io da Dio in lui. Ma si può correggere pensando invece che l'Io, rivolendo liberamente il volere di Dio (la sua « sorte »), si unifichi ad esso: che non « sia », ma con lui « si faccia » uno.

Lo Steiner dunque, per questa sua pratica spirituale, non conduce a Dio: non conduce che all'Io: ma può così anche condurci all'Io che in Dio s'indìa (o può indiarsi).

Quindi la vita di un uomo può anche essere intesa come un seguito d'occorrenze, un susseguirsi di fatti, che Dio in lui (o l'intimo suo Io in Dio) gli porge, per stimolare il suo risuscitamento. In tutto ciò che gli accade egli può ravvisare la voce di Dio che continuamente a sè lo chiama e richiama (*Lazare veni foras*).

Il contemplare questo nella propria vita (e in quella degli altri, la cui esperienza può sempre giovare alla nostra) è uno dei fini principali dell'arte: la vita intesa come assiduo operare di Dio in noi e per noi.

La contemplazione delle sorti umane e mondane è la contemplazione delle Idee platoniche in atto: dei « fiat » creativi: delle Idee-Volontà nel loro operare, nel loro affermarsi. La conversione, il « nasci denuo », la palingenesi (un gioioso soffrire, una gioia di rinuncia, una gioia fatta di negazione e di autonegazione: il fiorire dello spino, dello stecco: il sorgere dal proprio contrario) altro non è che il cedere della nostra natura all'Idea divina che opera in essa: quindi l'affermarsi dell'Idea-Volontà nella natura: il realizzarsi in noi del pensiero che Dio pensa in noi.

Nel conformarvisi sta il *fiat voluntas tua*. L'« operare contemplativo » quindi non sta soltanto nell'eseguire ciò che alla nostra intelligenza appare come giusto in sè, ma anche nel fare ciò che si « vede » che per sorte noi dobbiamo fare.

La tragedia (Edipo) sta nel volere ignorare il nostro destino: nel non conformarcisi. Pel dolore che è verità, e per la verità che è dolore, ci si desta ad esso: ci si accorge a poco a poco di esso: e ad esso poi ci si conforma: allora noi siamo in Dio, e Dio è in noi (e così con lui ci uniamo e ci unifichiamo).

Tale « accorgerci » nostro è, orientalmente, il discernere in noi l'interna Purusha da Prakriti: occidentalmente è la tragicità della luce.

La tentazione eterna è Prakriti (i tre elementi) che sempre tentano di avvincerci a sè, e d'identificarci con sè (il «serpente»).

Che cosa dicono le otto meditazioni dello Steiner? Io non sono il mio corpo (Tamas): Io non sono la mia emozionalità (Rajas): neppure sono Io la mia mente (Sattwa). Io sono Io: ma sono Io solo in quanto in me accolgo Dio (nel volere di Dio: il mio destino).

Noi dobbiamo amare il nostro destino: non perchè noi dobbiamo riconoscere in esso noi stessi (come vuole lo Steiner): bensì ciò che Dio di noi vuole: riconoscendolo e rivolendolo, allora si edifica in noi il nostro Io in Dio: veramente il nostro « nuovo » Io divino.

γ) L'ascesa nel Mondo Intelligibile

(quasi un commento alle otto meditazioni).

1) Il Pensiero è « un'isola tra i flutti della vita dell'anima »: ma non il pensiero umano, bensì il « pensiero cosmico in sè » come interna oggettività: Purusha, (o anche il Logos, inteso però come Idea hegeliana: immanente) del quale il mondo esteriore è manifestazione.

Il Pensiero è come un « continente in mezzo alle onde della vita dell'anima che scorre in sensazioni, percezioni, sentimenti,

emozioni ». Di qui la necessaria fiducia che l'uomo ha nel pensiero: anche lo scettico è pel pensiero che nega fiducia al pensiero.

Ma tale pensiero (in cui l'anima nostra sente fiducia) non è quello che formiamo noi stessi (sattwa): ma è qualche cosa che è « del tutto indipendente da noi e dall'anima nostra »: che è in sè: interiormente oggettivo (Purusha): esso è un'« essenza *cosmica* » alla quale l'uomo « deve sforzarsi di giungere » (demiurgo).

L'anima dunque vive da una parte in sè stessa: nei propri sentimenti ed emozioni (e questo è quel suo stato che lo Steiner chiama di « veglia »); e d'altra parte, essa vive « fuori di sè » (libera da sè stessa, come in una forma di estasi) quando essa vive nel mondo del pensiero puro. E quest'altro suo stato è quello che lo Steiner chiama « sonno » dell'anima: allora l'anima si dimentica di sè, della sua vita esterna, fatta di sensazioni, percezioni, sentimenti, emozioni: dorme all'esterno (è lo « Spegnere il giorno », il « far notte »: Pratyhakara).

L'anima, abbandonato il mondo esterno, e abbandonata da esso, approda all'« isola », alla « terra ferma », al « continente interno » del Pensiero.

E allora, per mezzo della vita del pensiero (sonno dell'anima sensitiva) si riesce a comprendere (a interpretare) la vita nostra esterna (e anche quella del mondo): cioè quella della « veglia » dell'anima. Allora si dice: « Non penso, ma si pensa in me »: il « divenire del mondo », il Logos (immanente, partecipato) pensa sè stesso in me. — Cristianamente invece: Non io penso, bensì il Cristo in me: cioè la creatrice, trascendente, Parola. Non basta distinguere, infatti, il nostro individuale pensiero dal pensiero logico in sè: cristianamente bisogna anche distinguere la mondana luce creata, o partecipata, dalla creatrice Luce Increata. Solo allora si « approda » alla terra ferma della Realtà: a ciò che il pensiero umano può contenere in sè come orma, come ombra: l'operante pensiero divino.

2) Il « contatto col Mondo Intelligibile ». Perplessità dell'anima davanti alle realtà oltremondane, che ad essa (abituata a credere realtà le mondane irrealtà) giudica Irrealtà.

Le Sostanze Intelligibili « fanno ressa » intorno all'uomo quando questi sa percepirle. E in che modo gli si presentano? Prima di tutto in forma di Immagini. Tuttavia tali Immagini non debbono essere prese per sè medesime, ma soltanto per ciò che esse significano: esse non sono altro che nostre umane traduzioni simboliche di ciò che veramente nel Mondo Intelligibile *(Còsmos noetòs)* ha realtà, e che noi « per contatto » sperimentiamo: bisogna dunque dirigere l'anima nostra non su di esse, ma su ciò che per mezzo di esse si esprime.

L'anima nostra, dinanzi alla realtà di tale mondo intelligibile, sente dapprima « terrore ». E perchè? Perchè il Mondo Intelligibile, nulla in sè avendo di ciò che l'anima è abituata a conoscere per mezzo delle sue esperienze nel Mondo Sensibile, non può apparire che come « nulla » (1). Ma quando l'anima vi si sia esercitata, si avvede che essa non si disperde, ma si dilata, partecipando coscientemente alla vita reale del Mondo Intelligibile: il quale consta di Sostanze attive (Potenze) che presiedono ai fatti ed agli esseri di questo mondo.

3) Il « centro interiore » dell'anima: la sua « essenza intelligibile »: il suo Io Ispiratore (plastico del suo Io quotidiano e del suo corpo fisico): destino della sua vita.

Per la coscienza della propria coscienza (Asmita Samadhi) si giunge all'Io: cioè per mezzo dell'Io Ideale si perviene all'Io Reale (Novalis). Sorge allora dai flutti dell'anima un secondo Io che, all'essere che sino ad allora abbiamo ritenuto il nostro vero Io, appare come « indipendente », ed anzi come « suo ispiratore »: e col quale si fonde.

L'anima, nella coscienza sua abitùale, non è consapevole dell'ispirazione che viene ad essa dall'Io: ma tale sua inconsapevolezza non toglie che « tale ispirazione sussista nelle profondità sue », e vi operi non per mezzo di pensieri o di parole, ma di atti: provocando questo o quel fatto particolare nel de-

(1) Tutto ciò è mirabilmente rappresentato nella *Discesa alle Madri* di Faust.

stino della vita (e anche destando inclinazioni, attitudini, ecc.). Il nostro essere Pensante si trasforma (è « ombrifero prefazio ») del nostro essere Agente.

Questa calma e gioiosa accettazione di quanto c'è di spiacevole come quanto c'è di piacevole, nel nostro destino corrisponde, nel cristianesimo, ad accettare il volere del Padre (« non si faccia la volontà mia, ma la tua »). Ma qui le due volontà si fondono: non vi si confondono. Il nostro volere si conforma al volere di Dio: e conformandovisi lo conosce. Una vita non è che un progressivo prender coscienza di Dio, vivente e incalzante entro noi: tremendo, buono, fatale: che ci ama più di quanto noi stessi ci amiamo: e ci conosce più di quanto noi stessi ci conosciamo.

4) Per tale sua essenza Intelligibile l'uomo è cittadino anche del « cielo »: cioè del Mondo Intelligibile: sostanza tra sostanze: tra le quali ve n'ha di tentatrici: cioè alcune con le quali la nostra unione è nociva (sostanze Arimaniche e sostanze Luciferiche).

Ci si eleva così al Mondo Intelligibile, distaccandoci da quello Sensibile: e, come uomo, ci si accorge che si appartiene ai due mondi. Ci si accorge anche che il mondo inferiore è specchio, figura, (crist. creatura), di quello superiore, nel quale si vedono operare Sostanze.

Di queste, però, ve ne sono alcune che si adoperano a rapprendere, solidificare, appesantire, materializzare, ciò che per sè stesso è spirituale. Tali potenze *(Arimaniche)* manifestano pienamente sè stesse nel regno minerale; e, in quello vegetale, solo in modo da esser la causa di ciò che in esso è la morte (l'inaridimento, l'essicamento); nel mondo umano poi operano in modo da distaccare il più possibile l'anima dal mondo spirituale e d'incorporarla del tutto nel loro mondo (materialmente libero: il serpente) seducendola per la sensibilità: sensualità, corporeità, tangibilità, quindi anche, intellettualmente, dogmaticità, formalismo (in arte: classicismo), fariseismo: idolatria.

Vi sono altre potenze spirituali (le *Luciferiche*) che vogliono

invece staccare del tutto l'anima umana dal mondo dei sensi: esse pure sono tentatrici, quanto le arimaniche. Si debbono loro alcuni dei più importanti frutti della civiltà (specialmente quelli artistici: romanticismo); ma tali forze, operando nell'anima umana, possono condurre all'orgoglio (titanismo): ad un atteggiamento spirituale (autarchico: anarchico) ostile all'ordinamento del mondo.

Nell'uomo quindi agiscono influssi tanto arimanici che luciferici: cioè inclinazioni alla materialità, alla sensualità; ed anche altre inclinazioni contrarie: all'ascesi, all'indipendenza, alla libertà illimitata.

Di qui anche il contrasto tra cuore e mente: fra la volontà (dionisiaca) che è luciferica, e la conoscenza (apollinea) che è piuttosto arimanica. Tale contrasto è proprio dello stato di peccato [1].

L'una e l'altra inclinazione (tanto quella luciferica, quanto quella arimanica) cercano, per vie opposte, la medesima « indipendenza ». In filosofia, due idealismi: l'idealismo empirico (Berkeley) e l'idealismo razionalistico (Cartesio): entrambi conducono allo scetticismo (è quello che io penso, o vedo: la verità non sussiste in sè stessa).

Solo l'attività artistica (spirituale-corporea: dionisiaco apollinea) è veramente giusta, e cristiana: narrare interpretando: vedere l'Idea nella cosa, e la cosa nell'Idea.

5) Di qui la necessità di non entrare nel Mondo Intelligibile prima che l'anima per esso sia sufficientemente matura: cioè prima che essa abbia raggiunto, per mezzo dell'equilibrato pensiero (e dell'esercizio del sano discernimento) quella consistenza in sè stessa che le basta per difendere la propria autonomia contro quelle Potenze che le potrebbero nuocere.

Vi è dunque, nell'anima nostra, un istinto pel quale essa è trattenuta dal penetrare nel mondo metafisico prima che non

---

(1) *Le Vie del Sublime*, pp. 185-190; 202-208; 215-221; 239 e segg.

abbia raggiunta, per mezzo dell'attività propria pensante, la maturità necessaria.

Perchè, qualora essa vi penetrasse avanti di aver tratto, dall'esercizio della sua attività critica nel mondo dei sensi, la forza sufficiente a mantenere la propria integrità e indipendenza, potrebbe accadere che essa, nel mondo superiore, non potesse discernere le potenze tentatrici (arimaniche e luciferiche) da quelle che favoriscono invece il suo svolgimento. Non riconoscerebbe, ad es., nelle inclinazioni ascetiche, stoiche ecc. oppure in quelle opposte formalistiche, idolatriche ecc. l'opera di potenze ribelli, e quindi distruttrici e malvage: e così vi si potrebbe unire: si potrebbe dar loro e abbandonarvisi.

Il « pensiero » dunque regge l'anima anche nel Mondo Intelligibile, perchè la rafforza, anzi la « costituisce », e la fa salda ed equilibrata: cioè continua in quel mondo la sua azione « visiva », e quindi orientativa.

L'opera sua, perciò, è quanto mai necessaria: perchè tale ascesa dal Mondo Sensibile a quello Intelligibile, più che in un fatto nuovo nella nostra vita spirituale (come sarebbe il vero « nascere dall'alto » cristiano) consiste, per lo Steiner, nel nostro « prender coscienza » (nell'accorgerci) di un fatto che in realtà è sempre stato: cioè la nostra permanente dimora, come esseri intelligibili (noumenici) in un mondo (intelligibile, noumenico) dal quale sempre operammo e sempre operiamo su noi quali siamo nel mondo sensibile. Quindi, se tale acquisto di chiara coscienza consiste soprattutto nel suo sostituirsi ad un elemento vitale, ma oscuro e instintivo (il nostro Io), si vede come in esso debba avere importanza su tutto il fatto di avere occhi limpidi e aperti — e vigorosi.

L'esattezza, la rettitudine e la chiarezza del nostro giudizio è ciò che è più atto a condurci anche nei mondi più alti. Essa pure fa parte di ciò di cui noi consistiamo: l'oggettivo e logico nostro pensiero (od anche la nostra chiara e sana coscienza) non è certo il nostro Io Ispiratore (o « fatale ») ma ne è il placido sguardo.

Quindi in noi vive un istinto, che è come un geloso « portinaio » che vieta rigorosamente l'ingresso nel Mondo Intelligi-

bile a quella coscienza la cui vista non sia sufficientemente robusta per potere sopportare, senza illusioni, la verità sul conto di sè medesima: tale istinto, che ci ricala sapientemente nel mondo sensibile (respingendoci da sè quello Intelligibile, del quale ci si spegne come in noi la coscienza) è quello che lo Steiner chiama il severo « guardiano dell'ingresso ».

In noi vive qualcuno che agisce più e meglio di noi: e talvolta apparentemente contro di noi: ma non mai realmente. E in questo contrasto (conseguente al peccato) tra questa « realtà » e quella « apparenza » consiste la tragicità della vita.

L'uomo può, più o meno, prender coscienza del suo proprio destino (ciò che Dio in lui, o il suo Io in Dio, vuole) ma non può mutarlo. Di qui la « tragedia »: il non volere ciò che « si sa » che non si può non volere.

Ciò dà molta calma: la Tragedia è quietiva.

6) Perchè tale necessità (di non accedere prematuramente al Mondo Intelligibile)?... Perchè, come si è detto, in tal mondo non si conosce se non ci si unisce con ciò che si conosce: e bisogna quindi saperci sottrarre a quelle Potenze di cui non vogliamo soffrire l'azione. Ciò si fa col « consistere » in noi medesimi (cioè col rassodare il sentimento dell'Io per mezzo del pensiero nel mondo sensibile). Di qui la necessità dell'uno e dell'altro: dell'Amore (dionisiaco: diffusivo, unitivo) e del Pensiero (apollineo: concentrativo e separativo): di compenetrarli l'uno nell'altro: il pensiero amoroso (Intelletto d'Amore) e l'Amore Intelligente: altrimenti l'anima o si stempera (passività) o s'irrigidisce (orgoglio).

Il « guardiano dell'ingresso » consiste dunque in una fredda (quasi crudele, o almeno assai rigorosa) conoscenza di sè: per la quale il nostro vero Io si rafforza, per modo che, nel Mondo Intelligibile, in cui non si conosce se non ci si trasforma in ciò che si conosce, cioè se non si ama, esso resista alle tentazioni delle Potenze pericolose (Arimaniche e Luciferiche).

L'uomo, insomma, passando dal Mondo Sensibile a quello

Intelligibile, deve in pari tempo diventare atto a trasfondersi in ciò che ama e conosce, e a nascondersi (cioè a custodirsi) da ciò che non deve conoscere nè amare: cioè le potenze ribelli. Egli deve sapersi « dare » e sapersi « negare ».

Il « guardiano dell'ingresso » è l'istinto che vigila contro l'uno e contro l'altro di questi due pericoli: primo, che l'Io non ami (cioè non accolga in sè gli altri, e si irrigidisca egoisticamente in sè stesso); secondo, che l'Io non si perda, abbandonandosi ad esseri dissolutori.

Tali due inclinazioni (a « darsi » e a « contenersi »), cioè a trasfondersi in altri (Dionysos) e a ritirarsi in sè stesso (Apollo), debbono dunque agire nel mondo sensibile, equilibrandosi e armonizzandosi l'una con l'altra; altrimenti si cadrebbe vittima di quelle potenze tentatrici o dissolutrici: le une ecciterebbero nella vita di questo mondo troppa tenerezza, troppa passività; le altre invece vi ecciterebbero un sentimento dell'Io così esagerato da farlo non tener conto dell'esistenza degli altri: ed anche in tal caso l'Io si impoverirebbe.

Anche qui (come nella Bhagavad Gîta) si avverte il pericolo duplice che minaccia l'uomo che tenti da sè l'ascesa al Mondo Soprannaturale: è pel « pensiero » che vi ci s'innalza, ma il solo pensiero ci può irrigidire: è necessario l'Amore, per cui ci si fonde in ciò che si conosce. Ma, a sua volta, l'Amore ha necessità del Pensiero che gl'impedisca di dissolverci in ciò che noi si conosce. Ci si studia di far crescere in noi un po' l'uno e un po' l'altro: ora l'uno, ora l'altro: per poi correggere l'uno con l'altro.

Ciò è, infatti, il meglio che si possa fare: ma, in questa pratica spirituale, ci si accorge anche che in noi si disgiungono due elementi dell'anima (la conoscenza e l'amore) per poi laboriosamente ricongiungerli insieme.

La triunità dell'anima umana (volontà, conoscenza ed amore) non la si raggiunge, come si è visto, che nella triunità divina: che, sola, è trinità una. Quando veramente in noi viva il Cristo, cioè quando in noi se ne riceva la Luce (che insieme è Amore e Potenza) — e sia essa, e non noi, che operi in noi la nostra

ascesa nei mondi soprannaturali, — il doppio pericolo dell'anima d'inaridirsi nel proprio conoscere (o pericolo apollineo-arimanico), e di dissolversi nel proprio amare, e quindi di sfarsi nel proprio astratto volere (pericolo dionisiaco-luciferico) cesserebbe prima di presentarsi: perchè quella Luce per cui si conosce, è il medesimo Fuoco in cui e per cui ci si scalda: ivi la conoscenza è amorosa, non separativa; e l'amore è luminoso, non dissolutivo (perchè per natura sa, conosce, ciò cui esso si dà): l'unità della Sostanza (nella triunità degli Aspetti) fa sì che il conoscere, ivi, sostanzialmente, sia amare, e l'amare conoscere (e, l'uno e l'altro, potere): senza bisogno che l'uno tinga e permei l'altro di sè!

7) Quando l'anima nostra trae a sè dal mondo presente quanto vi è in esso sepolto di veramente vero (pensiero oggettivo) e quindi di permanente (e non soltanto apparente e fugace), di spirituale (e non di corporeo), allora accade che « a tali rappresentazioni esatte », dal Mondo Intelligibile « muova incontro qualche cosa che ad esse è conforme »; e ciò accade più ancora se tali pensieri (o esatte rappresentazioni) sono avvivati da sentimenti d'amore e di devozione: cioè se l'anima nostra le accoglie in sè stessa (« trasformandosi in esse ») con le loro « caratteristiche proprie ». Allora ci si accorge che i pensieri sono « involucri di Potenze » (Volontà): ed anche che la nostra anima stessa, che si è detto essere di natura mentale (o intelligibile) contiene in sè un Essere Agente (un « destino »: un intimo fisso volere): il « vero Io » dell'uomo: al quale è esteriore anche la propria natura mentale (è intimo più che la mente: ma non vi si può giungere che per la mente).

L'anima umana, nella sua vita soprannaturale, è « intessuta in questa vita di Intelligenze », e mentre vive la sua vita mondana, la permanente sua Sostanza Mentale « agisce in modo che ne ispira il destino »: è un Volere che vuole sè stesso esprimendosi in pensieri. Esso appartiene all'ordine delle Intelligenze: e se ne accorge vivendo nel mondo fisico, ma in esso tralasciando e dimenticando ciò che è puramente fisico, e trattenendo e as-

sumendo in sè ciò che ad esso corrisponde di puramente spirituale [1].

Questo è il vero Io dell'uomo.

E allora, quando si sia penetrati nel Mondo Intelligibile, come lo si sperimenta nel Mondo Sensibile? In modo che in luogo di « apparenze sensibili » si sperimentano direttamente delle Sostanze (o Attività) Intelligibili: pensanti e volenti (di cui quelle sono espressione ed effetto).

Ogni cosa si maschera (si nega) per apparire attraverso la maschera: la intelligibilità (come la visibilità) è simbolo, è maschera, è veste della sua intima « attività » (destino, carattere, volontà).

La prima manifestazione dell'Idea (la più esterna) è la figura: la forma, il colore (Omero); la seconda è il concetto; la terza è il concetto che prende figura: cioè l'Idea come forza plastica (Dante, Goethe); ma più intima, cioè più immediata manifestazione dell'Idea, ne è l'Azione (Eschilo, Shakespeare).

In Dante ogni parola genera immagine. In Eschilo ogni parola è atto: ogni « nome » è attività espressa della cosa che è nominata. Ad es. in Dante la parola « fiamma » ci fa vedere veramente innanzi a noi serpeggiare una fiamma; in Eschilo la medesima parola c'« infiamma ».

Riepilogo:

1° La sua consistenza (il suo Io) l'uomo la trova in sè pel Pensiero (oggettivo: cioè che in sè accolga il vivente, benchè soltanto immanente, *partecipato*, pensiero divino: ed è così che nel metodo del Dr. Steiner il Cristo, parzialmente e indirettamente, e quindi insufficientemente, s'insinua);

2° per tale Pensiero egli s'accorge di essere (e, in questo senso, si fa) cittadino del Mondo Intelligibile (il *còsmos noetòs* di Platone);

---

(1) E in ciò è difficile non vedere un circolo leggermente vizioso. Questo è, infatti, il problema: come si giunge alla spiritualità delle cose (cioè al Mondo Intelligibile)? E questa ne sembra la soluzione: Partendo dalla loro spiritualità. Cristianamente, invece, è dalla Spiritualità in sè medesima (il Cristo in noi) che si giunge alla spiritualità delle cose.

3° nel qual mondo si conosce « trasformandoci » in ciò che si conosce;

4° per cui è necessario che, sempre per mezzo dell'adulto Pensiero (il « portiere ») noi sappiamo, in quel mondo, dirigerci in modo da negarci (sottrarci) a quelle potenze la cui unione sarebbe nociva per noi (potenze arimaniche e luciferiche: materiali o astrattive) e donarci a quelle per le quali abbiamo ragione di avere fiducia, devozione ed amore;

5° le quali, al nostro Pensiero Amoroso, si presentano come Pensieri (nature mentali: Intelligenze) che in sè inchiudono un Essere Volitivo;

6° e così noi ci veniamo accorgendo di essere un « essere in sè » cui anche il proprio Pensiero (e coscienza) è esteriore.

7° Conclusione: soltanto pel Pensiero si oltrepassa il Pensiero: cioè si raggiunge sè stesso: il vero Io (ma, cristianamente, il nostro pensiero non oltrepassa il pensiero se non in quanto esso in sè accolga il pensiero creante divino: la sua vivente Parola, parlata fuori di noi, o dentro di noi, o anche in ciò che Dio vuole di noi).

L'importanza decisiva che in questa disciplina spirituale si dà all'oggettivo (percettivo, interpretativo, coerente) Pensiero, unica via per noi alla realtà delle cose e di noi, è uno degli (anche pratici) pregi maggiori di essa: tutta la vita sta in un sapersi negare e in un sapersi donare: ed anche in questo senso essa è un « praticato giudizio ».

Pregio anche maggiore di essa è la risoluta (benchè insufficiente) sua spinta ad accogliere il Cristo.

δ) **La mistica della Volontà.**

Dio è Volontà: il Verbo è la coscienza che tale volontà ha di sè stessa: Gesù è l'incarnazione (umanazione) di tale volontà in tale autocoscienza.

Il fine nostro è il Padre. Il Serafo adora direttamente Dio Padre. Ma noi al Padre non si va che pel Figlio.

Il fine nostro è che la volontà di Dio viva in noi: cioè che noi sperimentiamo noi stessi come attività (volontà) unificata con l'attività volitiva di Dio.

Il Cristo, conosciuto, ci si rivela come Attività: ci si risveglia come attività viva in noi (Spirito Santo): « la Parola Parlata desta in noi la Parola Parlante » [1]. L'intimo contenuto del Cristo (cioè della Luce) è il Fuoco Divoratore (in cui vive il Padre).

La volontà di Dio in noi non si vuole (non vuole sè stessa: *fiat voluntas tua*: si voglia in me la tua volontà) che nel silenzio e pel silenzio perfetto della volontà nostra: ecco perchè per la verità, cui ci conduce l'oggettivo, disinteressato e disinteressante pensiero (che in sè accolga l'operante pensiero divino) in noi si genera Dio.

La verità (percettiva, scientifica, storica; ed anche quella logica, matematica) c'introduce nel Logos presente e creante nel Mondo, di cui è partecipe il Mondo: perchè l'ordine dell'universo (Parola Parlata) è orma della Sapienza di Dio (ἐν τῷ κόσμῳ ἦν: « egli, il Logos, era nel mondo »). Ma in Gesù si è incarnata (rivelata) la Sapienza stessa operatrice di Dio. Perciò la sapienza, la conoscenza (e l'amore di essa: Spirito di Verità) è l'unica via: « soltanto per me si va al Padre ». Ma essa non è che la via: non l'arrivo. L'arrivo è il Padre (la Volontà).

Ama la Verità che tu vedi: la verità vorrà, in te, sè stessa (ecco, anche qui, che ritorna l'unità della triplice via).

La volontà è il principio superiore dell'uomo: è l'« in sè » dell'uomo (come la volontá divina, il Padre, è l'« in sè » di Dio).

La mistica della volontà (Bhakti) non sta nell'energicamente volere questo o quello per noi. Anzi sta nel contrario: nel non volere che ciò che Dio vuole: nella realizzazione perfetta del *fiat voluntas tua*: nell'abbandono della nostra volontà nel volere divino: nel volere ciò che Dio di noi vuole: quindi anche nell'accettazione calma, serena, ebbra e gioiosa del nostro (anche spinoso) destino.

E la via del Pensiero (Jnani) entra in essa. — Qual'è il rap-

---

(1) *Le Vie del Sublime*, p. 247.

porto tra queste due vie (che in sostanza sono una)? In realtà è il pensiero che libera la volontà: è la verità, l'oggettività del pensiero — cioè il vedere non ciò che si vorrebbe che fosse, ma quello che è — è il volere la verità che libera la volontà (« la verità vi libererà » *Giov.*, VIII, 32). Quindi il rapporto tra le due strade si viene facendo così stretto che (anche qui) esse, piuttosto che essere due, diventano una: la verità svincola la volontà (ecco la sua efficacia come strumento tragico): cioè la scrolla dal sonno (e dal sogno) corporeo. Come la verità (e il culto d'essa) ci sgombra la mente dai fantasmi (cerebro-sensuali: dagli « idoli ») così anche ci libera la volontà dai feticci: dall'appassionato voler questo o quello; e in noi allora altro volere non resta che il « volere contemplativo »: è la verità stessa (l'oggettivo operare di Dio) che vuole in noi sè medesima (pratica della giustizia): è la Luce (il Figlio) che in noi si genera in Fuoco: Spirito di Verità (S. Giovanni).

Dunque alla « mors Adami », cioè allo spegnimento della egoistica volontà nella luce del vero, segue la *resurrectio Christi*, cioè l'accendimento della luminosa volontà universale divina (il suo Io in Dio, o Dio nel suo Io).

La rassegnazione (l'oggettività nel volere: la volontà che si nega) si ha per la verità (o pel dolore: ma solo in quanto il dolore ci scuote alla verità: disillusione).

Ristabilita così l'unità (cristiana) della triplice via nel concetto di « eseguire la verità che si ama » — è perciò che all'Io si va pel pensiero e non ci si va che per esso (o per il dolore, ma solo in quanto il dolore ci fa pensare, ci avverte) ed è perciò che soltanto per Gesù (incarnata Verità) si va al Padre — si può ora venire alla pratica di questa via mistica:

1° Il primo e fondamentale atto della volontà è il suo volere il vero: il suo cercarlo ad esclusione del falso (dell'apparente): quindi la sua oggettività: la sua libertà nel giudizio: il suo dirigere la mente in quello che è (e non in quello che pare, o che piace); e il suo sapervela tenere costantemente e intensamente diretta, ad esclusione del falso. Questo è il primo atto in cui e per cui si esercita la volontà.

2° Tale esercizio libererà tanto più la volontà quanto più la verità contemplata sarà priva d'interesse corporeo, o anzi addirittura contraria a tale interesse (il sublime kantiano): giacchè si tratta, come dice lo Steiner, di « liberare la volontà », di « distaccarla dalla corporeità », perchè è « allora che ci si accorge di avere in sè un secondo essere molto superiore al pensiero ».

3° Segue l'assorbimento della verità contemplata e la nostra trasfusione in essa (Samyana).

4° Si ha esperienza di sè stesso come libera attività volitiva: in cui non si vuole che il volere divino, in cui è (e quindi si conosce, si vuole, si ama) anche il trascendente volere di ogni cosa creata: la volontà allora diventa conoscitiva: in quanto interpreta il mondo della rappresentazione.

III

LA VIA

(IL « CRISTIANESIMO DIONISIACO »)

> « Io sono la via... »
>
> (Gesù, *Giov.*, XIV, 6).

1. La Trascendenza nell'Immanenza.

Al Padre, come si è visto, non si va che pel Figlio: all'Ira non si va che per la Luce. E la Luce giudica: agisce (la conoscenza cristiana è operante). L'Ira, il Padre, nel mondo, è giudizio.

Il gran « mezzo » è dunque la Luce: l'aprire gli occhi e il fare aprire gli occhi (anche il dolore non fa che disingannare). È la Luce che sveglia, e così dirige, la volontà (unità della triplice via). Dio è Logos: in cui luce e vibra (si manifesta) la quieta e tremenda onnipotenza di Dio: Dio è Parola (e la parola è atto).

In chi è, più che in Gesù, la potenza della parola? La sua parola è azione: la sua azione è parola.

Nel cristianesimo la trascendenza è nell'immanenza: è proprio essa trascendenza (il Padre) che si è fatta immanente (Logos, Parola incarnata) rimanendo trascendente.

Quindi, nel cristianesimo, si adora il Padre, l'Eterno in sè e per sè stesso (il Silenzio): ma non lo si adora separatamente dal Figlio (islamismo): il Padre è tutto nel Figlio (il Silenzio è

Il Padre è l'ira, e il Padre è Silenzio

tutto nella Parola): « chi vede me, vede il Padre: chi mi ode, lui ode »: e Padre e Figlio sono nello Spirito.

Sicchè la trascendenza, pel cristianesimo, ci si è interiorizzata. Noi non facciamo altro che viverla (1). La trascendenza così diventa nostro interiore travaglio: giudizio spartitivo entro noi: nostra morte.

Basta adorare il nostro interno Gesù (lo Spirito Santo). In lui il Padre interamente si adora: nell'infinita vicinanza della sua infinita distanza.

E la trascendenza di Gesù è tutta nella sua extramondanità, e nella sua antimondanità (« luce nella tenebra »: « io non sono del mondo »; « io vinsi il mondo »): nel giudizio (della Luce e del Fuoco, nel quale opera la Potenza).

Si deve dunque, cristianamente, percorrere la via della Luce (che è amore e potenza). Essa verità è irresistibile: essa vuole sè stessa. Essa è che contiene il Fuoco spirituale e comunica la Volontà.

Ecco dunque il fatto mistico del cristianesimo: l'« incarnazione della Verità »: la Verità, in noi accolta, si fa nostro sangue: si fa nostra carne. Essa contiene in sè Dio (l'infinito): perchè essa è Dio: è la manifestazione di Dio a sè medesimo (manifestazione misteriosa perchè manifestazione del mistero: che è appunto come mistero che ci si manifesta). Il fatto cristiano (l'originalità del cristianesimo) è questo appunto: l'incarnazione del Logos trascendente, che è in sè, avanti il Mondo: di Dio Trino nella sua Seconda Persona.

Il Lontanissimo così ci si fa Vicinissimo.

Il vizio (forse solo, ma grande) del metodo del Dr. Steiner, è quello di mancare di trascendenza: cioè di non tener fissa la direzione della mente in Dio (Padre): inteso come Essere a Sè, premondano ed extramondano, extracosmico ed anticosmico.

La bellezza è la presenza di Dio (come Idea) in ogni cosa, quale sua perfezione. Essa è l'impronta (la firma) di Dio nelle cose: l'Idea nella sensibilità. Dall'impronta si ascende all'Im-

---

(1) *Itinerario* ecc., pp. 124-125.

prontatore: dalla ditata alla mano. Perciò la via dell'arte è quella che più apre gli occhi: quella che veramente apre l'occhio interiore.

L'artista è, da principio, occhio calmo, sereno: purissimo spettatore. Poi si fa ebbro di Luce. Poi ebbro di Fuoco: perchè la luce non è che la manifestazione del fuoco (il suo esterno).

Tutto vedere, e far vedere, al raggio di quella singolarissima luce straniera. È una luce veramente extracosmica ed extra-umana quella che per l'assidua meditazione dell'« Evangelo secondo Giovanni » viene a posarsi entro noi: « Io sono la Luce di questo mondo ». L'arte è rivelazione, e la rivelazione è arte.

Tale Luce, trattenuta entro noi, si fa Fuoco.

Dio è presente in ogni cosa come fuoco che la perfeziona: solo in questo senso e solo in questo modo ogni cosa è via a Dio.

2. Cristianesimo e Oriente.

Che cos'è, in san Giovanni, il peccato, l'ignoranza, l'errore?... Lo scambiare Dio col Mondo (l'eterno col transeunte) al di fuori di noi; e, dentro di noi, lo scambiare lo Spirito (Luce Increata) che viene in noi, ed è in noi, ma, in noi, non è noi, con gli elementi della Natura: mentale (fariseismo: dogmatismo), emozionale, corporeo.

(S'intende che lo scambio neppure avverrebbe se non vi fosse, precedentemente, il « peccato », per cui preferiamo a Dio il mondo: noi stessi.)

La Bhagavad Gîta conduce pure a discernere il Campo dal Conoscitore del Campo: a tener fissa la mente nel Conoscitore del Campo che è l'Eterno, l'indistruggibile distruttore (c. XI): ad adorarlo esclusivamente (ma non ad agire per realizzarne nel mondo la Luce: « Purusha »).

Patanjali offre appunto la metodica tecnica di tale discernimento, che si ha per l'acquietamento graduale della mente e pel disinteresse personale: oggettività; ed anche per la dedizione al Maestro (Ishvara: che è Krishna nella Bh. G., cui corrisponde Gesù in san Giovanni).

Di mano in mano che si vien correggendo l'errore, ci si esercita a dissociare (cristianamente a « giudicare ») il Mondo Reale dal Mondo Irreale: il mondo dell'Immagine (Spazio e Tempo) dal Mondo della Realtà: la mente (Chitta: parete platonica) dallo Spirito: e ci si esercita a fare, di quella, quieta e viva espressione di questo.

E tutto ciò è in san Giovanni: dissociazione del simbolo dalla realtà simboleggiata (antisimbolicità del simbolo: antidolatria): interiorità, culto interiore (« spirito e verità ») contrapposto a quello esteriore; tragico contrasto tra spirito (Gesù) e dogma (fariseismo); fra Dio e Mondo. Lo Spirito Santo (il Cristo interiore) come fuoco creativo e distruttivo: giudizio *per ignem* (Apocalisse).

L'Oriente, dunque, in quanto è tecnica di meditazione, prepara.

La meditazione dell'« Evangelo secondo Giovanni », svincola, slega, estrae la Luce divina (orientalmente Purusha) dagli elementi mondani. Il richiamo della Parola divina in noi (ciò che noi facciamo meditando Giovanni) « desta in noi il sepolto »: cioè trae a galla l'elemento divino (la Parola divina) che — obliato da noi pel peccato — vive in fondo alla Chitta, che in sè lo sotterra. Tale principio divino, nella quiete e nel riposo della limpida mente, da esso signoreggiata, irraggia prima tranquillamente, poi fervidamente, attraverso di essa.

È allora, che attraverso quella luce interiore (che, cristianamente, in noi, è sostanzialmente distinta da noi) si può conoscere tutto.

Tale luce divina, una volta emersa dagli elementi (mentale, emozionale, corporeo: simbolico) che in sè la tenevano immersa, deve reimmergersi in essi?...

Orientalmente, come si è visto, *no*.

Gesù in san Giovanni altro non fa che, pazientemente ed energicissimamente, discernere la Luce divina da ciò di cui essa si veste, per manifestarsi. Anche la Tragedia (la morte: la crocifissione) altro fine non ha che di separare l'Adamo dal Cristo: cioè, in altre parole, la resurrezione del divino dall'umano-

corporeo che in sè lo tiene sepolto (inghiottito): questo è l'elemento dionisiaco (resurrezione per la morte).

Ma poi, scioltosi dagli elementi, il divino deve in essi reimmergersi?...

Cristianamente ciò è fuori di dubbio: « e la Parola si fece carne ». Deve però immergervisi in modo da non più vincolarvisi.

Nel cristianesimo non ci si libera che per liberare (la natura, Prakriti, il corpo: la « resurrezione del corpo »). Il cristianesimo è religione essenzialmente resurrezionale: presuppone il male (la natura corrotta) ma per farne bene. Lo Spirito quindi in esso ci si presenta come dominatore del suo contrario [1].

Dunque la Luce divina (Parola Parlante) risorta entro noi per opera di essa stessa Luce divina (Parola Parlata) deve « risorgere negli elementi », cioè « fare risorgere in sè gli elementi »: non più seppellirvisi, ma rivestirsene: anzi, rivestirli di sè.

Tale è il perfetto equilibrio cristiano: l'Infinito nel Finito (che in quello muore per risuscitarvi) riappare: l'Eterno nel Tempo: la Luce nelle Tenebre: lo Spirito nella Materia: l'Intelligibilità nella Sensibilità (ecco il miracolo: Maddalena): cioè nel suo contrario, che lo nega e minaccia. È Dio nel suo atto creativo-redentivo (resurretivo per la morte: Dio nella « Parola di Dio ») quello che si vive nella religione perfetta.

« La Luce splende nelle Tenebre »: ecco il fatto cristiano: per stenebrarle, per farle essere luce esse stesse, per ripercuotersi in esse e per esse, e farle riverbero e specchio di sè. « Lo Spirito si è fatto carne » perchè la carne si faccia Spirito: e la Luce si dà alle Tenebre per farle cessar di esser Tenebre. È perciò necessario che esse Tenebre l'accolgano in sè: cioè si stenebrino, cedano sè stesse alla Luce, le si sacrifichino: e si facciano così « figlie di Luce » (qui l'onnipotenza è visibile).

« Ma le Tenebre (salvo « un residuo ») la respinsero »: in sè non l'accolsero: si armarono contro la Luce. E di che cosa? Di sè (luce creata: specchio di luce, in quanto in sè accoglie passivamente la luce, non luce essa stessa).

---

(1) Anche nel mondo greco (non orfico-tragico) lo Spirito si manifesta nella Natura: ma, come si sa, ad essa non è concepito come contrario: ma resta tutt'uno con essa.

3. Cristianesimo e Occidente.

Dio è pura gioia: ma l'uomo, la « creatura », non può arrivare alla gioia che per la via del dolore: cioè negando la propria creaturalità: ecco la necessità di morire per essere.

α) Il cristianesimo è tragedia.

Il principio dionisiaco sta in questo: che noi, in Dio, ci si deve negare: la nostra seità, per essere, nella sua deve morire: esser vittima: sacrificarsi.

Nella realizzazione della giustizia (cioè della verità-volontà divina) che è sostanzialmente « martirio », sta quindi l'atto dionisiaco supremo: si muore per la verità (per Dio verità): per glorificarlo: per glorificare Dio in essa (per testimoniarla). La creatura, se vuole diventare creatore (nascer di nuovo: dall'alto), deve offrirgli la propria creaturalità: in lui deve negarsi (ardere) come finito, cioè come essere che, come tale, nega in sè l'infinito (o contiene in sè la sua negazione): « chi getta per me la sua vita la trova; chi l'ama, la perde ».

La « forma » che assume tale pratica negazione, od offerta, di sè a Dio, è quella che determina la via che per natura, disposizione o destino, segue ciascuno. Ognuno dona a Dio ciò che egli è. Se è uomo pratico, l'azione; se è uomo di sentimento donerà a Dio il suo entusiasmo; se è uomo di pensiero donerà a Dio la sua mente perchè Dio se ne serva. La via delle vie, però, è quella che tutte quelle tre in sè riassume, perchè come Dio è trinitario, così l'uomo a modo suo è trinitario: nella pratica della giustizia (di ciò che si sa che Dio vuole) tutte le vie si raccolgono: in essa si sacrifica a Dio con la propria mente, col proprio affetto, e con la propria volontà.

La giustizia ci fa vivere, in questo mondo, quell'altro: mentre essa è una iniziazione (una morte a noi) è una realizzazione di Dio, della volontà di Dio, in questo mondo: nel suo contrario.

Non è che la fede, come dice san Tommaso, sia *imperfecta cognitio*: è, invece, la *cognitio* che è *fides perfecta*.

La fede (Bhakti) è lo slancio in Dio: la sincerità e l'impetuosità di tale slancio (Pietro). La gnosi (Jnani) fissa, scalda, alimenta, dirige tale slancio: ne è come l'attizzatrice (ciò che la tien sempre accesa: è l'occhio di quel cuore).

Per realizzare l'unità della triplice via bisogna costantemente pensare che la via centrale è la Bhakti (la via dell'entusiasmo). La Karma non fa che prepararla. La Jnani non fa che compierla, perfezionarla: renderla salda, costante.

Nella pratica della giustizia (del giudizio) tutte tre sono comprese: in essa sta veramente l'unità della triplice via: perchè è l'impeto della fede nella verità che si vuole realizzare, ciò che ce la fa cercare e preferire ad ogni altra cosa (e anche a noi). Tale impeto della nostra fede (con cui ci si dà, ci si abbandona, ci si offre vittima alla verità: al Dio puro) è la Bhakti. Essa è ciò che Gesù chiama l'*unum necessarium*.

Chi non sia Dio, per diventare Dio, deve morire a sè stesso: sacrificarsi.

Dio vuole vittime: per darcisi, vuole che noi a lui ci si dia totalmente, interamente: come egli a noi. Dio si è fatto vittima in Cristo: il « pane ».

Essenziale dunque alla religione cristiana è il momento sacrificale: in cui consiste la vera Messa: per la quale noi non si assiste ad una riproduzione commemorativa (anàmnesis) del sacrificio di un altro (Gesù di Nazareth): ma in cui noi, per imitazione di lui, sacrifichiamo a lui noi.

Nel *Pater noster* vi è il sacrificio della volontà, che in sè implica ogni altro: il sacrificio del sentimento (non si vuole che ciò che si ama): il sacrificio della mente, pel quale la mente tace e si china — come Maria, sposa e madre di Dio — a farsi umile ricettacolo del divino: *fiat voluntas tua*.

Ecco la vera Messa: quella in cui noi ci si sacrifica: sacerdoti di noi stessi a Dio.

*
* *

In san Paolo il cristianesimo è vissuto nel suo momento tragico: nell'atto dell'indiamento. Ciò che propriamente egli vive, e fa vivere, è la crocifissione, ossia la morte-resurrezione.

In san Giovanni invece l'indiamento lo si vive come compiuto: la carne (e la parola) in lui è risuscitata. Di qui il suo stile di pace: d'idillio. La riconciliazione con la natura è avvenuta. Egli è colui che ha assistito alla crocifissione, ma che ha visto Gesù anche risorto. Solo così si può intendere la silenziosa placidità del suo stile.

Paolo, invece, vive la crocifissione: la resurrezione della carne uccisa (che rivive nello spirito, ma per lo spirito: cedendogli tutta sè stessa come cosa che a lui non è necessaria).

Nel cristianesimo lo Spirito uccide la Natura, ma la rivivifica in sè.

Sicchè Giovanni è all'arrivo: san Paolo è più in via.

Noi dobbiamo vivere la crocifissione: la nostra resurrezione per la morte: ecco la Bhakti fondamentale.

Possiamo cominciarla a vivere (la nostra *mors mortis*) con la fantasia, con l'immaginazione, col sentimento, cioè con la nostra volontà: ma anche con l'intelligenza: rivivendone nella nostra mente (cioè meditandone) il senso, il significato (ecco la Jnani): la separazione, in noi, del Dio (entrato in noi e sepolto in noi) dal non-Dio (che siamo noi, e gli « elementi del mondo » entro noi).

Quindi tutta la nostra vita religiosa non consiste che in un semplice atto di fede (Bhakti).

*
* *

Una sola cosa importa: il morire, ma il morire nell'essere: inesserarvisi.

La verità è ciò che non è di questo mondo: ecco perchè « la verità vi libererà ». Essa è dunque una via iniziatica (Jnani; Platone; Giovanni): un *quotidie mori*: un lento morire: un distaccarci quotidiano: un separarci, un discernerci, un discriminarci.

In realtà, il dolore agisce come conoscenza (in quanto ci desta, e destandoci ci stacca da questo mondo); e la verità (o la conoscenza) agisce come il dolore: ci schianta. Sicchè, il dolore schiantandoci ci desta, la conoscenza destandoci ci schianta.

Così per la conoscenza si vive la croce.

Vivere Dio vuol dire: morire e risorgere in lui.

La verità è realtà oltremondana. Perciò si deve morire per essa: per vivere in essa. Trovare più vita nel valore che in sè: ecco il « morire per essere ».

Quindi si direbbe che la via regia dovesse essere quella gnostica. E infatti è così: ma il valore dev'essere amato (cercato) in sè stesso prima che conosciuto (posseduto): quindi la fede (Bhakti: Pietro) precede la gnosi.

L'iniziazione per la verità (giustizia: martirio) è la iniziazione per eccellenza: perchè l'uomo è Mente. Bisogna morire, ma morire non basta: bisogna morire in Dio (bisogna « sapere » ciò in cui e per cui noi moriamo): bisogna sacrificarci veramente a Dio e non ad altri: alla sua volontá: alla realizzazione della sua volontà rivelata: della sua verità.

Il culto del vero, dell'amaro vero, perciò dev'essere entusiastico: appunto in quanto esso è amaro (micidiale): contrastante alla natura (il sublime).

Non bisogna mai dimenticare che, cristianamente, noi dobbiamo vivere la crocifissione: ma, tale crocifissione, possiamo viverla per mezzo della verità: cioè la verità può essere la nostra croce. Non solo, dunque, *per crucem ad lucem*, ma anche *per lucem ad crucem*: in quanto essa Luce semina in noi il Cristo separandolo dall'Adamo.

*
* *

Nel linguaggio cristiano perciò ha da esservi l'elemento tragico (la metafora): lo spirito vi si manifesta in una forma che a lui è disadatta (contraria) ma che esso forza ad esprimerlo: la Maddalena (è nell'impurità che la purezza si esprime).

In Gesù (secondo Giovanni) la verità è crocifissa nel simbolo.

Vi si seppellisce, ma risorge dalla sua sepoltura: vi si nega ed afferma: vi si afferma per la sua negazione.

La crocifissione della carne (dell'Adamo) si può viverla nell'intelligenza: la crocifissione della mente umana nella mente divina: Gesù si è crocifisso in noi (Adamo) perchè noi ci crocifiggiamo in lui e con lui.

Nell'arte cristiana vi è conciliazione tra lo spirito e la forma (natura), cioè tra infinito e finito in cui quello si manifesta: ma la forma non solo sempre vi appare come accidentale, inessenziale (non necessaria) allo spirito, ma vi si piega riluttante (eppure vi si piega): come contrario soggiogato (vittima) (1).

Lo spirito, nella forma, nella natura, traspare: ma come sepolto, coperto, nascosto da essa (parabola, simbolo).

La vita spirituale cristiana è arte (parola: Logos): interpretazione di Dio nel mondo, e quindi anche del mondo in Dio: illuminazione del mondo, giudizio.

Dunque, da un lato Dio si rivela nella natura e per la natura; dall'altro Dio è in sè (e dentro me) e non necessita della natura per rivelarsi.

Ciò decide il procedimento dal di dentro al di fuori: vivere in Dio (non soltanto pensare a Dio): l'iniziazione cristiana (san Giovanni) sta nel guardare, giudicare, il mondo, nella luce operativa di Dio.

Proprio dell'arte cristiana è l'esprimersi dell'infinito nel finito (quindi nella sua negazione: Michelangelo). È dunque l'« incarnazione del Logos »: del Pensiero in Figura: ma non del pensiero umano astratto (concetto: allegoria): bensì del Pensiero Divino.

Dunque « Dio in noi » si esprime (e le Idee di Dio in noi si esprimono) per mezzo di noi. L'arte cristiana quindi è e non può essere che dal di dentro: è un pensiero (reale, divino,

---

(1) In Michelangelo si contempla, sì, Dio nelle creature: ma in quanto queste non gli si adeguano. Perchè anche la conciliazione dello Spirito con la Natura (l'idillio) in cui consiste il cristianesimo, non lo si ha che a questo prezzo: del cedimento totale del finito all'infinito (Gesù uomo): la morte. Nel cristianesimo si risorge dalla morte: ma soltanto per la morte. È una « riconciliazione » (dunque tra cose ostili).

un'Idea, non un umano concetto) che si fa carne. Essa perciò non è nè allegorica nè descrittiva: non nega il mondo, nel quale (sia pure ostilmente) essa agisce: per essa lo spirito si fa carne, e per essa la carne si fa spirito. Essa dunque di sè illumina il Mondo, e lo interpreta. Lo conosce in questo alto senso: lo sveste; si veste di esso per svestirlo: si seppellisce in esso per disseppellirlo: si vela di esso per svelarlo: vi si maschera per smascherarlo.

Quindi l'arte cristiana è metaforica (simbolica, parabolica). Ma, d'altra parte, per essa tutto il mondo si trasforma in simbolo: e così essa lo giudica: cioè lo denuda, lo spoglia, lo interpreta.

Il carattere del cristianesimo è redenzione: l'arte cristiana redime la natura. Perciò in essa lo spirito se ne riveste per giudicarla e chiamarla a partecipare (essa stessa, non forzandola ad allegoria) alla vita dello spirito: per scoprirla in sè stessa: conoscerla, e così farla essere. Essa è simbolo: ma simbolo illuminativo, interpretativo, della stessa cosa (o fatto) che così viene elevato a simbolo.

È storia (creazione) interpretata: fatta simbolo dello spirito che la interpreta e giudica.

Stilisticamente la luce cristiana (giovannea) si fa agevolmente luce interpretativa, per la quale le cose ci si aprono nell'essenza luminosa loro: nella loro sostanza (Idea platonica).

E per questa via si giunge anche all'altra: cioè alla volitiva sostanza di esse: perchè come per il Figlio si va al Padre, così nel mondo, cioè nelle cose, dalla loro intelligibilità si passa alla loro intima volitività.

La musica è disegno interiore (o interiorizzato: è Logos) prima nelle cose, poi sempre più in sè.

*
* *

Si vede allora, in ogni cosa, il suo Logos (la sua armonia): cioè tutto nel Logos e il Logos in tutto. Il Logos è tanto in un cristallo, tanto in un fiore, quanto in un astro o nel destino di un popolo.

Nel Logos (giovanneo) tutto è: Dio e Mondo. Vi è Dio in sè, perchè « Dio era il Logos »; e vi è il Mondo, perchè « tutto per esso si fece, e senza di esso nulla si fece di quel che si fece ». In esso e per esso, tutto è. Vedendo e vivendo il Logos si vede e si vive Dio e il Tutto: si vede e si vive il miracolo: il segreto operare di Dio.

Non c'è assolutamente altra via che conduca dove l'uomo vuole essere condotto: al Telos non si va che pel Logos: al Padre non si va che pel Figlio: « Io in essi e tu in me: affinchè siano perfetti nell'Uno »: « affinchè siano uno, come siamo uno io e tu ».

Dio in sè non lo si dice (se non per negazione: cioè col (dirne la indicibilità). Dio, in sè, resta ineffabile.

Ma Dio, in Gesù, disse sè: ci si disse. Quindi noi possiamo conoscerlo soltanto col suo proprio Occhio, e dirlo con la sua propria Parola: con quell'Occhio e con quella Parola che egli, Dio, in Gesù e per Gesù, presta a noi: vedendolo cioè in quella luce Increata nella quale e per la quale egli vede sè stesso, e che egli, in Gesù e per Gesù, comunica a chi crede in lui.

Quindi è soltanto per il rapporto che Dio ha (ed ha gratuitamente stabilito) con noi, e che quindi noi così abbiamo con lui, che possiamo conoscere Dio in sè medesimo: non vi è, assolutamente, altra via.

In fondo al Figlio c'è il Padre (in fondo all' Idea c'è il Volere).

La mistica della volontà consiste tutta nel sinceramente volere il volere di Dio: nel sinceramente volere Dio quale egli ci si fa conoscere nella Conoscenza di sè che egli largisce a noi per la sua coeterna Parola (incarnata in Gesù).

Bisogna adorare perciò con la mente, ma non con la mente soltanto: il nostro cuore (l'Io: il nostro interiore volere) deve sempre accendersi al suo contatto con la Parola.

È un lasciar fare che è un fare: è un accettare che è un prendere.

Per l'occhio redento, allora, il di fuori esprime veramente il di dentro. Il problema di « di dentro » e « di fuori » allora cessa:

non è più soltanto un di dentro che si rivesta di un di fuori per esprimersi, nè è più soltanto un di fuori che per mezzo di un di dentro si interpreti: ma è un di fuori che è in un di dentro, e un di dentro che è in un di fuori.

L'arte cristiana non è « fatto » (cronaca), nè « allegoria »; ma è « simbolo », ed è insieme « giudizio »: cioè fatto interpretato e così assunto a simbolo (san Giovanni): a teofania, a teodicea. Fatto che diventa parabola (di qui l'intimo canto).

Dunque l'arte cristiana non è arte a soggetto sacro: ma tutto il mondo visto e scoperto sacro da un occhio che si è fatto sacro (cristiano).

Così s'intende come per la meditazione continua dell'Evangelo secondo Giovanni le cose tutte diventino trasparenti di sè: l'Esterno si è fatto Interno (perchè l'Interno si è fatto Esterno). Non c'è più che da rappresentare: « interpretare » e « rappresentare », per opera della riconciliazione, sono divenuti tutt'uno: un semplicissimo « dire ». E ciò non è una filosofia della storia o della natura (Schelling, Hegel, ecc.): ma un semplicissimo nostro vedere (Goethe).

Per l'uomo in Dio l'Apparenza svela l'Essenza (non che lo sia, ma la svela). L'occhio fisico stesso del pittore cristiano è redento: il colore si fa metafisico in Rembrandt.

Esterno ed Interno non sono e non permangono opposti che per opera del peccato: nello stato di grazia essi « divengono » sempre più uno: lo Spirito assume in sè la Natura.

Quindi in esso non si va nè dall'esterno all'interno, nè dall'interno all'esterno, perchè non v'esiste, allora, più opposizione dell'uno con l'altro: « la Parola si è fatta carne » e quindi anche « la carne si è fatta Parola ». Dire una cosa è interpretarla: interpretarla è dirla. Perchè delle cose, allora, non si coglie che il Logos, che il bello. Allora tutto « si vede bello ».

A ciò, a tale stato di grazia, in cui e per cui — nello Spazio e nel Tempo — non si vede che l'ordine (il Logos, l'Armonia) che è in ogni cosa, o meglio in cui è ogni cosa, non si va che per la meditazione della Parola.

La via cristiana è quindi l'unica via, perchè tutte le altre vie in sè contiene, non aggiungendosi ad esse, nè aggiungendole a sè, ma risolvendole in sè.

La Pratihakara ci concentra bene in ogni singola cosa: ma per san Giovanni non è ogni singola cosa che cogli, ma ciò che è in ogni singola cosa: il medesimo Ordine: il medesimo Logos: la medesima bellezza (di cui il sublime non è che approfondimento).

Ora, insistendo in Giovanni, lasciandosene insistentemente investire, si passa agevolmente alle Realtà intellettuali, e da esse alle Realtà volitive: è per la luce evangelica che ci si aprono, dal di dentro, le platoniche Idee.

Per san Giovanni si giunge a quelle attività volitive, ed anche a quella Volontà onnipotente che, in Occidente, corrisponde a Dionysos.

La « Luce » di san Giovanni contiene in sè il Fuoco: e lo cede da sè; soltanto insistendo in essa, e facendola, o meglio lasciandola, insistere, persistere, in noi.

β) Il cristianesimo non è solo tragedia.

Il momento tragico, come si è visto, c'è (e c'è essenzialmente) nel cristianesimo: la crocifissione, la croce (la Luce e le Tenebre). Ma non vi è solo: anzi esso vi viene risolto. Per esso si afferma il contrasto (l'opposizione) di Spirito e di Natura (momento biblico-eschileo): ma se ne afferma la riconciliazione, per la quale la Natura (l'Adamo) che non è Spirito, può farsi spirito, e si fa spirito morendo a sè stessa: risuscitando per la propria morte (in Dio).

Il momento tragico c'è nel cristianesimo: ma c'è soltanto come momento iniziale: in quanto per esso si afferma la sostanziale « distinzione », senza la quale non vi potrebbe essere l'« unificazione ».

Per la tragedia Dio e Uomo (Spirito e Natura) affermano il proprio contrasto: Dio vi si afferma nel suo schiacciar l'uomo

che gli si è contrapposto: come Alterità assoluta, dispotica, e onnipotente (« Zeus dal cuor di diamante »): pura « ira ». L'uomo s'innalza, s'indìa, nel momento del proprio crollo: in quanto esso è (forzata) vittima della tremenda divinità che lo fiacca.

Vi è un lontano sentore della conciliazione. Ma quanto lontano! Non vi è in esso ombra alcuna d'amore. Dio si presenta all'uomo come terrore: ma (e qui sta il punto) come puro terrore soltanto.

Ciò è comune al Vecchio Testamento, al Corano, ad Eschilo, e al Canto XI della Bhagavad Gîta.

Nel cristianesimo invece, Dio è Padre tremendo, ma è Padre. Il *tremendum* non cessa nel cristianesimo (Cristo Giudice: Apocalisse): ma non vi è più solo: esso è un attributo di Dio: non il solo attributo: Dio è tremendo, inflessibile; ma la sua generosità è inesauribile.

Così l'elemento tragico (il dionisismo) c'è nel cristianesimo: chi non sia Dio, per farsi Dio, deve morire a sè stesso: alla gioia non si può giungere che per la via del dolore, e alla verità se non per l'angoscia del dubbio; ma tale elemento non vi è dominante: se tale vi fosse, si farebbe denegatore della sostanza stessa (conciliativa) del cristianesimo: che è grazia, che è « gioia » (*Giov.*, XV, 11; XVI, 22, 24; XVII, 13): in cui, quindi, l'elemento tragico, che ha da esserci, non ha da esserci che per venirvi risolto.

Il cristianesimo non è antiapparente: ma l'apparenza esso domina. Essa non è che per esprimere (riluttante) lo Spirito.

La tragedia (Eschilo), quindi, come pura scossa, cioè come pura separazione, in noi e fuori di noi, dell'Adamo dal Cristo (il sublime kantiano) è soltanto preparatrice. Oltre di essa è la grazia: la riunione del Cristo in noi con l'Adamo: l'umanazione di Dio in noi e il nostro indiamento in lui.

Il momento tragico dunque (il dionisismo) entra come elemento essenziale nel cristianesimo: ma, tuttavia, sempre come momento iniziale, e non mai finale. La morte, in esso, c'è: ma non c'è che per essere uccisa: per la resurrezione. Ma, d'altra parte, neppur mai bisogna dimenticare, che non è che per la

morte che si muore alla morte, cioè che si risorge: questo è l'ineliminabile elemento dionisiaco del cristianesimo.

Dunque, dionisismo o cristianesimo [1]?... Io rispondo, senza esitare: cristianesimo. Ma il cristianesimo è dionisiaco (*Giov.*, XII, 20-36). Cioè esso risolve anche il problema dionisiaco; il quale è essenzialmente dualistico (antititanismo). E il mondo pagano neppure in Eschilo, nè in Sofocle, lo risolse. Non fece, anch'esso, che porlo. Pose, cioè, francamente il contrasto: come il Vecchio Testamento: Dio è, e non è l'Uomo; e l'Uomo è, e non è Dio. Ma il cristianesimo dirà: l'Uomo non è Dio, ma può farsi Dio (perchè Dio si è fatto Uomo).

Chi non sia Dio, per farsi Dio, deve a sè stesso morire: fin qui il dionisismo: pura tragedia, la quale pone il problema, ma come si è detto, non lo risolve (anche se qua e là, come in Eschilo e in Sofocle, se ne presente la soluzione). Non lo risolve perchè, nel sacrificio dell'eroe, l'uomo resta uomo (e Dio resta Dio) anche se su quello e sull'annichilamento di quello riverbera in luce sinistra la tremenda onnipotenza di questo: quercia fulminata, ma non rivivificata. Ciò non è indiamento. (Così anche nell'« Edipo a Colono »: nella progressiva accettazione del proprio destino, Edipo si redime, si calma, si placa: ma per accettazione sofferta; vi è il presentimento della soluzione, ma non vi è, nè poteva esserci, la soluzione).

Ma nel « morire a te stesso » tu ti indìi in quanto tu non muori a te stesso se non per rivivere in chi tu sei più che in te stesso, e che è morto in te (si è fatto uomo). La tua morte, anche qui, c'è: ed è essenziale: ma non è che un mezzo di vita.

Là non c'è che la crocifissione. Qui la crocifissione non c'è che per la resurrezione. Là non c'è che la *crucifixio Adami*: qui, la *resurrectio Christi*.

In realtà Dio e l'eroe tragico restano tra essi ostili e irreconciliati. L'eroe (anche, ripeto, Edipo a Colono) è sempre un dominato, un domato, uno schiacciato: mai un vero redento:

---

(1) J. EVOLA, *Dualismo cristiano e dionisismo nella filosofia mistica di P. Z.* « L'idealismo realistico », Roma, 1-15 luglio 1926, pp. 18-30.

mai uno innalzato alla luce e alla gloria della medesima divinità. Eteocle dice: « Gli dei non ci gradiscono che morti ». Ciò è sempre vero: anche Gesù è morto in croce, ed è in quanto morto che siede alla destra del Padre. Ma la tragedia, di essa morte, fa il tutto: la sua morte è senza resurrezione.

Dunque pura tragicità (puro « dionisismo ») no. Ciò negherebbe Gesù: cioè l'atto della grazia: il gran fatto per cui la Vita venne a rivivificare la Morte.

Lo Spirito non è antiapparente, perchè per l'apparenza si esprime: la costringe, riluttante, ad esprimerlo.

Volontà cieca no: nega il Logos.

Così il problema dionisiaco si pone, e si risolve, nel cristianesimo come volontà finita che si sazia in quella Luce e per quella Luce in cui le si è data la Volontà Infinita: in essa e per essa si libera e arde.

Dunque dionisismo sì: ma non solo dionisismo, bensì « dionisismo cristiano ».

Non pura tragicità: volontà limitata che voglia illimitatamente sè stessa (Nietzsche).

Neppure cristianesimo come ci si ostina (in mala fede) a intenderlo quale pura negazione di volontà: pura « mortificazione ». Ma « idillio tragico »: arcobaleno su nembi (Beethoven): per esso si approda realmente alla « gioia », per mari di pena.

Il cristianesimo presuppone il dissidio fra la carne e lo spirito (Dio e Mondo, « luce nelle tenebre ») ma solo per poi saldarlo: sanarlo.

L'idealismo non presuppone il dissidio [1].

L'essenza del cristianesimo è la resurrezione della carne (spiritualizzata).

Il « corpo è il sepolcro dell'anima » dice il pitagorismo (ponendo così il dissidio tra i due elementi di cui consta l'uomo): di qui Platone, di qui la Tragedia, di qui lo Stoicismo.

(1) Se non astrattamente (cioè irrealmente).

Ma, pel cristianesimo, l'anima si è sepolta (per il peccato) nel corpo: e (in Dio) non solo si libera dal corpo, ma libera il corpo.

4. Il cristianesimo tra Oriente e Occidente.

Delle grandi vie mistiche, cioè quelle orientali (Bhagavad Gîta, Patanjali), quella occidentale antica Orfico-Pitagorica (da cui vennero Eraclito, la Tragedia, e Platone), quella occidentale moderna, gnostica (in senso filonico-plotinico), e quella cristiana (san Giovanni), quest'ultima, cioè quella veramente gnostica (ma nel senso clementino, cioè pistico-gnostica) non può stare alla pari delle altre: essa, infatti, consiste nell'accogliere in noi il *Dio in sè (trascendentalmente) vivente*, in cui tutto è, ed anche il cosmo: il supremo Silenzio che ci si è espresso e dato per la sua coeterna, viva e vivificante Parola, che si è incarnata in Gesù.

In nessuna delle altre vie si fa questo.

In che consistono queste altre vie?... Tutte, più o meno, come si è visto, consistono nella « concentrazione » (anzichè nella « contemplazione »).

E qual'è la differenza tra queste due pratiche spirituali?

Questa: per la concentrazione non si fa che dirigere la nostra mente ad un solo oggetto, e figgerla in esso ad esclusione di ogni altro. Tale oggetto può essere una « cosa » (creatura individua, sita nello Spazio e nel Tempo), o un concetto astratto (che può essere anche un « Nome di Dio »: Bhagavad Gîta [1]), od anche un'essenza, o una separata sostanza (Savitarca, Nirvitarca, Savichara, Nirvichara: Samprainata Samadhi); di più, la mente si può concentrare in sè stessa (Asmita Samadhi); poi può distendersi (dalla sua contrazione) e praticare in sè il « vuoto », abbandonando, lasciando cadere, fuori di sè, ogni pensiero, ogni increspatura, ogni piega, ogni grinza: e così far cessare ogni sua attività, raggiungendo la sua perfetta purezza: Asamprainata Samadhi: spegnimento dell'« attributo mentale » (Sattwa), onde

---

(1) Nella Bh. G. non c'è solo ciò: c'è il costante e tacito abbandono in Dio (al suo Volere) come via diretta a Dio in sè (Canti XI, XII).

possa per essa irraggiare speditamente Purusha (cioè la cosmica luminosa Sostanza).

Questa è la via dell'Oriente: la cui sommità porta al «vacuo»: cioè alla purificazione perfetta della mente da qualsiasi suo contenuto (il Campo e il Conoscitore del Campo della Bh. G.): semplicissima limpidità: pace, quiete e beatitudine, e sufficienza in sè stessa (Kaivalya).

Essa, cristianamente, non può essere che preparativa (« mors Adami »). Infatti, presa per sè, come fine a sè stessa, essa non potrebbe condurre che ad una inerte contemplatività: ad una perfetta « inazione » (pur nell'« azione ») in cui lo spirito evade: s'immobilizza in una contemplatrice ed autocontemplatrice inoperosità.

Cristianamente la via orientale non può che preparare; essa educa egregiamente la mente a fissarsi su questo o su quell'oggetto (materiale o intellettuale), a farsi specchio a sè stessa, e anche a rendersi immota, a vuotarsi di ogni suo contenuto, per « riempirsi del fondo del lago ».

E qui si direbbe trasentito qualche nuovo contenuto in essa che la trascendesse (cristianamente, la Luce Increata); ma, in realtà, qui il « fondo del lago » (la sostanza cosmica) non si distingue sostanzialmente dal lago: non è qualche cosa di essenzialmente altro da esso, che entri e penetri in esso dal di fuori, dall'« interno di fuori », di esso. Sicchè, per questa via, la mente umana non trascende sè stessa che per la consustanziale mente, o luce, mondana.

Essa prima è occhio che contempla sè stesso: che filtra in sè la sua luce, semplificandovisi sempre più: poi la mente si spoglia man mano di sè, anche del proprio elemento più puro, sino a farsi così trasparente e sottile che in essa e di essa non resti più niente altro che la nuda sostanza cosmica sola. Ivi si adagia e si unifica ad essa, vanendo e dissipandosi in un delizioso lucido ozio.

* * *

La mistica occidentale antica, orfico-pitagorica (quindi tragicoplatonica) consiste tutta anch'essa, nella « catarsi »: nella « puri-

ficazione »: nella separazione, cioè, in noi e fuori di noi, di ciò che è puro da ciò che è impuro, di ciò che è « titanico » (finito, umano, terrestre) da ciò che è « dionisiaco » (infinito, divino, celeste).

Somiglia a quella orientale in quanto anch'essa discerne, « discrimina », la viva purezza della nostra spiritualità da ogni torbido suo contenuto, di cui si fa dominante. E anche qui ciò si fa sottraendoci al dominio del corpo e del mondo corporeo: quindi « concentrandoci » in noi: nella parte spirituale di noi. Ma qui, tale nostra purezza, non la si raggiunge che con l'attivo (più ed oltre che meditativo) accogliere in noi l'oggettivo elemento spirituale (puro) dell'Universo: il *còsmos noetòs* di Platone: l'Armonia, che si fa, in noi, musica ed entusiasmo (moralmente giustizia): nella quale così ci s'immerge.

Tale mistica consiste in un intero nostro versarci nell'attività vitale del Mondo: nel « fuoco » di Eraclito (e nel *nous* di Anassagora): in Dionysos (cristianamente, Spirito Santo): in un nostro unificarci con esso: in un nostro ardere in esso. In Dio, dunque: ma in Dio solo in quanto Dio è immanente (presente e attivamente operante: ardente) nel cosmo.

Il dionisismo precristiano resta dunque prevalentemente cosmico (e quindi demiurgico).

Vita e morte, dolore e gioia, pena ed ebbrezza, debbono essere visti (in Eraclito ed in Platone) e vissuti (nella Tragedia) come « opposti indisgiunti » nell'armonia della vita. E il vivere sta nell'accoglierli in noi unitamente, nella congiunta e drammatica loro vicenda, per la quale si alternano, generandosi l'uno dall'altro, ma pur sempre irreconciliabili l'uno con l'altro (e così Dio e uomo). Il vivere in noi tale armonica rissa di opposti è il nostro vivere l'Armonia creatrice.

Questa antica mistica occidentale separa in noi (e fuori di noi) l'elemento individuale (terrestre) dall'elemento spirituale (cosmico): quindi il suo carattere è « tragico »: in essa l'uomo si sacrifica al dio. Per la sciagura che illumina, e per la conoscenza che desta, essa scinde dio e uomo: ed essi restano scissi e pur congiunti (in un solo volere): in pace ma irreconciliati. L'uomo (il titano) prima turba per sè l'Armonia: pone sè come

opposto al conosciuto volere divino: non vuole ciò che Dio vuole; ma poi, contro sua voglia, lo vuole (perchè l'Onnipotente Armonia lo costringe). L'uomo è necessario che muoia perchè in lui il dio viva: il dolore (umano) è inseparabile dalla gioia (divina): quindi la rende aspra e torbida. È un necessario equilibrio di opposti, dei quali l'uno nell'altro non può mai estinguersi.

Anche alla gioia cristiana ci conduce il dolore: ma il dolore non fa che condurvici: cioè cessa in essa. Non è il dolore, qui, che « di sè » generi gioia: è la gioia che, in sè, muta in pura gioia il dolore: come la vita muta, in sè, in vita la morte. E perciò, la gioia cristiana, cui pure è inizialmente necessario il dolore (ma per esservi del tutto vinto ed estinto, perchè fatto gioia) è limpida gioia: Beethoven.

L'uomo s'indìa sacrificandosi al dio: ma, nella Tragedia, restandogli sacrificato (e nel cristianesimo no: qui, l'uomo che muore in Dio, si fa veramente Dio: pura gloria).

Perciò questa mistica (a parte la soluzione trascendentista platonica delle Idee, che però solo in sant'Agostino si compie) sta in un calarsi dell'individuo effimero umano nel cosmo vivente: nel suo cieco immergersi nella cosmica fiamma vitale (mista di fumo e di luce) in cui arde e s'incenera il Tutto.

Qui ci si fa travolgere (contrariamente all'Oriente) in una calda ma torbida attività (anzi che astrarsi in una chiara e fredda contemplatività): ci si fa travolgere in un denso e rovente flutto di vita, nel cui impeto ci si dimentica e ci si dilata.

Anche questa via, come preparazione, è pregevolissima: la più pregevole (per noi, forse) di tutte: nel cristianesimo corrisponde al momento paulino.

La mistica orientale, in Purusha, trasente la Luce Increata: la mistica occidentale, nel Fuoco Cosmico (Eraclito) trasente lo Spirito Santo [1].

---

(1) In Oriente il dualismo iniziale si risolve coll'estinzione di uno dei due termini opposti: Prakriti cessa in Purusha. In Occidente lo si risolve con l'unificazione drammatica dei due termini opposti; Dio e Titano (o Natura) si unificano nel sacrifizio (Tragedia).

*
* *

Nella mistica occidentale moderna (detta « antroposofica » dal Dr. Steiner, o rosicruciana) ci si applica, come in quella orientale, alla « concentrazione »: a vedere soltanto ciò che vogliamo vedere, escludendo volontariamente dal nostro sguardo mentale tutto ciò che vi subentri da sè, senza o contro volontà nostra. Tale disciplina mentale ci conduce ad un dominio assoluto della mente sui sensi: dell'interno sopra l'esterno.

Prima dirigiamo la nostra attenzione (Samadhi) sulla « forma » di questa o di quella singola cosa: cristallo, pianta, animale. E così si giunge in realtà a percepire qualcosa di ciò che vive oltre di essa: l'Idea-Volontà che la plasma e la muove.

Poi dalle cose, dal loro nascere, morire, rinascere (Eraclito) si passa a vivere nel centro vivo, reale, perenne, di esse: nel vivente Ordine loro.

Indi la mente si concentra in sè stessa trattenendo in sè i suoi pensieri, e conoscendo così il suo conoscere. In tal modo essa acquista coscienza di sè: come di cosa che è in sè, indipendentemente dal corpo (Asmita Samadhi). E così si avvia a percepire sè stessa come spirituale Sostanza: realtà volitiva e cosciente, in cui penetra un mondo di Realtà Spirituali, del quale essa stessa fa parte (il *còsmos noetòs* di Platone). Tale interiore realtà umana è il suo Io: l'intimo e segreto ispiratore di ciò che è suo destino nel mondo: un Io intelligibile e agente, di cui così essa viene prendendo coscienza (non che in essa nuovamente si formi: ma soltanto viene a emergere in essa).

Tale sua Realtà conosce le altre Realtà del medesimo Mondo Reale con l'unificarsi con esse. E, a tale « conoscenza unitiva » con l'intima (intelligente e volitiva) realtà delle cose, ci si esercita in questo mondo con abitudini di simpatia e di logicità. La nostra coerenza logica interna (intellettuale, sentimentale, morale) rivive in sè la coerenza logica viva (esterna): l'oggettivamente vivente « logica delle cose ». Così i nostri organi logici si trasformano a poco a poco in organi di percezione dell'Armonia universale (Pitagora). L'uomo (Microcosmo) rivive così

in sè il Macrocosmo: l'uomo rivive in sè il Pensiero Cosmico (il Logos *partecipato*).

E lo fa anche rivolendolo in sè: volendo ciò che esso in lui vuole (il destino).

Ma, anche qui, il Logos è rivissuto solo in quanto esso è nel creato ed in noi: quindi indistinto, o non ben distinto, dal Mondo e da noi: immanente nel Mondo, non trascendente il Mondo, e senza esso. Quindi anche questa mistica (se non la si corregga cristianamente col distinguere recisamente il nostro Io da Dio che opera in esso) resta una mistica cosmica (naturalistica): e non può elevarci gran che al di sopra della Natura (di cui tuttavia, coi suoi energici sforzi dal basso, riesce a far divinare qualcosa della volitività intelligente: conducendoci a sperimentare realmente in noi l'Idea hegeliana e insieme la Volontà schopenhaueriana). Essa si attiene all'ἐν τῷ κόσμῳ ἦν: ma implicitamente nega l'« incarnazione »: cioè che sia e venga (il Logos nel mondo) dal di fuori del mondo. L'uomo, in essa, interpreta e vive il Cristo come fatto (Impulso) insito nella Natura: nella naturale evoluzione del mondo: hegelianamente (haekelianamente). Gesù non è, per lo Steiner, che la massima evolutiva perfezione umana e mondana: il supremo fiore del cosmo. Invece Gesù « ha vinto il cosmo » ed ha detto che « niuno al cielo è salito se non chi dal cielo è disceso ».

Anche questo metodo, in quanto è preparativo, ha grandissimi pregi: gli elementi cristiani che vi si contengono gli conferiscono indubbia efficacia: esso ci conduce a vedere nella Natura un'Immagine (o « simbolo ») dello Spirito che opera in essa: e (purchè non lo si riconfonda con essa) anche questa può essere una preparativa via buona a Dio in sè (san Bonaventura).

La via cristiana (cioè quella che la stessa Eternità porge all'uomo) comprende in sè tutto ciò che di meglio c'è in queste altre vie: ma in sè le risolve, correggendole e completandole secondo sè stessa.

Per prima cosa il suo metodo non consiste nella concentrazione soltanto (e nell'escludersi dall'esterno) ma sopratutto nella

« contemplazione ». E questa comprende in sè quella: quella consiste, infatti, nel distendere la nostra mente a un oggetto (materiale o mentale) e nel trattenervela fissamente ed esclusivamente diretta (Samadhi); e ciò è anche nella meditazione cristiana: infatti, per questa, si deve più che mai dirigere e tener diretta tutta la mente ad un solo oggetto (che però sarà la « divina parola ») tenendo lontano e fuori da essa ogni altra cosa; ma ciò che qui assume la maggiore importanza è, per l'appunto, l'*oggetto* [1] al quale si dirige e si mantiene diretta la mente. Tale « oggetto » non è un oggetto qualunque, adoperato come un puntello od un palo per appoggiarvi la mente e correggerla della sua mobilità (come è per l'iniziazione orientale); e neppure tale oggetto è la mente stessa; nè il logos mondano (riflesso o partecipato), nè l'Armonia del creato (che di quella del creatore non è altro che ombra); nè l'Ordine che è nel mondo, nel cosmo; nè lo Spirito o la Sostanza della Natura; bensì, tale oggetto, è Dio stesso: il Logos increato e creante, che è uno col Padre. L'atto dunque della mistica cristiana non è tanto il « concentrarsi » (Pratihakara, Samadhi: che v'entra, ma come atto preparativo, iniziale) quanto il meditare, o « contemplare », cioè una volta concentrativisi, l'assorbire, l'assimilare a sè stessi (abbandonandovici: ecco la « fede ») la stessa sostanza trascendentale divina (il « pane » che ci si è dato) per cui ci si fa, o ci si rifà, di essa, e di essa si fa noi stessi (di noi si fa essa, e di essa si fa noi). Per cui questo atto eucaristico, che in realtà è, in senso profondo, « preghiera » (in quanto la preghiera non è che un intimo e silenzioso atto di fede, cioè di abbandono di noi a chi noi non sia) consiste tanto in un prendere quanto in un darsi; ed in un darsi non al Mondo, o all'Anima del Mondo, o allo Spirito di questo mondo, nè a Dio soltanto in quanto esso è presente e operante nel mondo, ma a Dio in quanto esso è Dio: in sè medesimo.

---

(1) Solo la via cristiana è quindi, *in senso profondo*, oggettiva; tutte le altre vie sono soggettive; anche, benchè non voglia esserlo, quella occidentale moderna: perchè l'Io resta il suo ultimo fine: l'Io cosmico o universale, e non veramente il Cristo, extracosmico ed anticosmico, in noi.

È ben più, quindi, della Asamprainata Samadhi: ed è più, anche, del Macrocosmo nel Microcosmo.

Vediamo ora che cos'è che accade: la penetrazione in noi della Luce divina (per la meditazione apprensiva, assimilativa, della « divina parola ») in principio, ed in parte, non avviene se non per lo sgombro preliminare dalla mente nostra di ogni ombra umana (« mors Adami »: Asamprainata); ma, in realtà, tale sgombro essa stessa lo fa. Si fa, e si deve fare, ogni sforzo per accoglierla in noi a mente pura: ma la purificazione illuminativa (e quindi accensiva) della nostra mente, la compie, la produce, realmente, attivamente, essa stessa. Essa illumina, calma, di sè acquieta la mente; di sè la purifica, e inebbria. Così essa ottiene, e in modo semplice e perfetto, ciò cui faticosamente si sforza la mistica orientale (che ha per vertice l'Asamprainata, o Kaivalya).

Tale luce, in noi penetrata, in noi crea in principio (ma in principio soltanto) un dualismo, un contrasto, che più non è tra noi e noi, tra mente pura e mente impura, o tra corpo e mente (come nella mistica occidentale orfico-pitagorica); o tra gli attributi della materia (Prakriti) e la Sostanza (Purusha) come nella mistica orientale; ma tra *noi* (l'Adamo) ed *essa* (il Cristo). Quindi crea anch'essa in noi (e fuori di noi: nel creato) una « tragedia », che non si risolve che per la dedizione e per il sacrificio nostro, e della nostra mente umana, non all'Anima del Mondo (demiurgo o Logos mondano) nella sua vicenda creativa e distruttiva di nascita e morte, come nella mistica orfico-pitagorica, od anche in quella occidentale moderna (steineriana) che, in fondo, anche storicamente, ha rapporto con quella; ma alla Mente Divina: alla Mente e al Volere divino: *fiat voluntas tua*; per la quale dedizione, alla mente e al volere veramente divino (e non umano, nè cosmico) noi si giunge a partecipare, e a rivivervi: perchè rivolendolo ce lo appropriamo: donandoglici, ci si dona.

La mistica orientale consiste in una emersione della Natura.

La mistica occidentale cosmica consiste in una immersione (1)

(1) Quella orientale consiste invece in una emersione dalla natura (discriminazione di Purusha da Prakriti). Il cristianesimo invece consiste, come si è detto, in una liberazione della Natura, intesa come assunzione di essa in Dio *(e quindi anche in*

diretta nella Natura, o come Idea (Hegel), o come Volontà (Schopenhauer, Nietzsche), o come Idea e Volontà unitamente (Steiner): nel suo nascere, morire, rinascere (ecco il Dionysos naturale: terrestre). Ma il misticismo divino (cristiano) consiste nell'indiamento, nella theosi: quindi nella resurrezione (in Dio) attraverso la morte (a noi): l'immortalità in Dio immortale. Quindi il « dionisismo » qui resta e permane, ma si fa dionisismo divino: è veramente di Dio che ci si inebbria (e di cui tutto l'essere nostro, e anche la carne, s'illumina, arde e rivive).

Ma siccome poi in Dio tutto è, e vi è (contingenzialmente) anche il Mondo, così allora in Dio possiamo tutto vedere, e in Dio tutto amare, e in Dio tutto volere: anche la Natura, che, congiuntamente e pur scioltamente, in lui tutta vive; e noi stessi: il nostro Io (Macrocosmo nel Microcosmo).

Dunque insistendo nella via cristiana (gnostica nel senso clementino, cioè pistico-gnostica: contemplativa) e percorrendola, unica, sino in fondo, si godono realmente tutti i premi spirituali cui tutte le altre vie solamente preparano e che quindi solamente promettono.

Perciò la mistica occidentale moderna (ed anche quella antica, dionisiaca precristiana) offre un amplesso tra noi e le cose (e la Natura) che appare, da principio, assai più intimo e stretto di quello che ci offra la mistica cristiana. Ciò accade perchè là ci si congiunge direttamente alle cose: alle cose nella naturalità, ed anche (in certo modo) intelligibilità, e volitività loro (ma al di fuori del Creatore). Il contatto è più immediato, ma impuro: « io sono te » [1]. Ma alle cose (alla Natura) così ci si lega (e alla loro creaturalità). L'unione in Dio, e con le cose in

---

una immersione libera che fa lo Spirito nella Natura, per farla poi emergere in sè). La mistica cristiana, che non è orientale nè occidentale, ma sorge, anche geograficamente, tra Oriente e Occidente, concilia, comprende, e risolve in sè tanto la mistica occidentale quanto la mistica orientale, in certo modo opposte tra esse: libera dalla Natura, e libera in Dio la Natura (apocatastasi: per la quale, in Dio, con la Natura poi ci si ricongiunge: Dionysos celeste).

(1) Estingue, non *armonizza*, lo Spazio (in cui si debbono distribuire e ordinare le libere Creature). V. *Itinerario* ecc., pp. 192-194.

Dio, resta libera (francescanismo): ci rivivi, ed esse rivivono in te; non ti ci spegni: nè esse si spengono in te; ti ci trovi, non ti ci perdi.

Qui non è delle cose che noi ci s'impadronisce, o che di noi s'impadroniscono, ma del veramente « trascendente » Ordine loro (Logos); che è in loro, ma non è loro, nè di loro: e che è Dio (libero in loro): la Bellezza; della quale noi, contemplandola, ci s'inebbria e si viene a partecipare. L'Occhio Redento sceglie il bello che è nelle cose, per elevarsi alla contemplazione del Bello che è in sè oltre e senza le cose.

Quindi qui anche il platonismo è redento: le Cose in sè, le Idee, vi riaffiorano: ma come fiori del Logos; come Logoi del Logos. Non vi si arriva penosamente, e insufficientemente, dal basso (non più dalle cose alle Idee): ma vi si arriva dall'alto: da Dio (da Dio alle Idee di Dio: dalle Idee di Dio alle cose): non più da ciò che è men reale al Reale: ma dal Reale a ciò che è men reale [1].

La mistica cristiana quindi non è un'astratta emersione dalla natura, nè una diretta immersione nella natura (nel mondo) o negli spiriti del mondo (Spiriti, o Pensieri, cosmici, che in noi pensino sè): ma essa consiste, innanzi tutto, in una salvazione dal Mondo, e del Mondo: in un nostro afferrarci all'Eterno vivente spiccandoci dai flutti del Transeunte, e nel nostro assumere il Transeunte nell'Eterno vivente.

Il mondo non offre che una vicenda di nascita-morte (Dionysos terrestre): ed è da questa « vicenda » che, per l'appunto, è necessario scampare. E se ne scampa soltanto pel Dio eterno incarnato: pel Cristo.

La mistica pitagorico-gnostica, che è quella occidentale precristiana, (ed anche quella occidentale moderna insufficientemente cristiana, demiurgizzando, cosmicizzando, cioè panteizzando essa Gesù) dev'essere corretta e risolta nel cristianesimo puro: il cuore (cosmico) deve inebbriarsi di Luce, e riviverne così la

---

(1) *Le Vie del Sublime*, pp. 45-46; 110-111.

letizia e la pace, ed anche il suo puro ardore (Dionysos celeste): in tale Luce, in tal Fuoco, sente allora ardere sè, e, insieme a sè, il Tutto.

Questo, solo questo, è « dionisismo cristiano »: un vero ricostituirsi del Paradiso Terrestre. Per esso ci si restituiscono quegli occhi stessi che Adamo ebbe avanti il peccato, e si vive in comunione con Dio: e, in Dio, in comunione con tutte le creature.

5. Lo « Spirito della Verità ».

In tale comunione, in Dio, con tutte le creature mai può sparire l'elemento visivo (1): esso è ciò che salva le distanze: ciò per cui ci si unifica con le cose (e con Dio), ma senza perderci in esse.

La comunione per conoscenza, per veggenza, distingue in sè sempre l'Io e il Tu: perchè altri è chi vede, e altri chi è visto.

L'amore, per natura sua, è unificante: consiste nel divenire ciò che si ama: e ciò deve essere fatto, ma deve esser fatto in modo da non cessar mai di essere sè.

Di qui la necessità, che il cuore abbia un occhio (cioè che la fede sia gnosi).

E ciò per cui, nelle creature e in Dio, non ci si perde è il pensiero: la nostra consistenza mentale (l'elemento apollineo in quello dionisiaco). L'Io non è la coscienza: la coscienza però è una con l'Io: un suo fiore: (come il Figlio è uno col Padre).

Noi, alle cose, non perveniamo che per le immagini di esse: come a Dio noi non perveniamo che per l'immagine di Dio (del Dio invisibile): Gesù.

Voler giungere a Dio immediatamente, direttamente, è negare, appunto, il « mediatore divino » e la necessità, per noi, di esso. Così, il voler giungere alla realtà delle cose (cioè alla loro volontà) per altra via che non sia quella delle loro immagini (figure, concetti, idee, attività); le quali, però, debbono sempre essere

---

(1) Quindi *spaziale*. (V. nota a p. 150).

prese come semplici immagini, e mai confondersi con le Realtà che in esse e per esse si comunicano e si rappresentano.

Di qui la necessità dell'elemento visivo (orientale) in quello volitivo (occidentale): ecco il dionisismo cristiano.

L'esperienza dionisiaca è preziosissima in quanto prepara: per essa nel cuore l'Io sale. Ma, per l'esperienza cristiana, nel cuore Dio scende.

Bisogna perciò non disturbare l'azione delicatissima e assidua della Luce in noi: bisogna « cardiacizzare » quella Luce, cioè riceverla nel cuore, in modo che essa vi si trasmuti in Fuoco (volontà): perchè di « fuoco divino » (Spirito Santo) essa consta.

L'atto di unificazione della Luce (o della verità) che viene in noi per la mente, con la « volontà cieca » del cuore (Dionysos) è ciò che da noi deve essere liberamente secondato e aiutato. Il cuore deve assorbire quella Luce: amarla, volerla. Così si farà « cuore di Luce ». Così si hanno le nozze dello Spirito con la Natura, che avvengono nel cuore dell'uomo: è il « Verbo che si fa Sangue ».

La Luce conduce all'essenza, all'essere in sè. Essa non è l'essere in sè: ma ti ci conduce.

Essa è manifestazione: comunicatività: ciò per cui ogni Interno si fa Esterno: espressione, colore. Essa è il « mezzo » dell'Amore. Ne è l'esteriorità. Essa è ciò per cui Dio ci si dà. In seno ad essa c'è il Fuoco: perciò la Parola è Ostia vera.

Per la Luce, Dio ci si dà: noi quindi ad essa dobbiamo darci: abbandonarci. Ecco l'elemento dionisiaco indispensabile: lo slancio lirico (bhaktico) mai deve estinguersi. Può mutar forma: perdere d'impeto ed acquistare costanza (Pietro e Giovanni): ma deve crescere d'intensità. La forza del fuoco è purezza: non è la fiamma rossa che arde più, ma la bianca.

Luce e Fuoco s'identificano nello Spirito Sacro: « Spirito di Verità ». Tutto sta nell'accoglierlo in noi (nel « prenderlo »). Occorre calma e limpidezza di mente: ed anche attività passiva: femmininità: recettiva (contemplativa) operosità: Maria (l'anima che si fa sposa — e madre — di Dio: che in sè accoglie, e in sè genera, Dio).

***

Il pregio di Hegel (e così di Goethe) è la loro percezione del Logos. Il loro torto è di non distinguere sostanzialmente il Logos dal Mondo.

Così si deve dire di Steiner.

L'equilibrio d'idea e di cosa (immagine, fatto) e quindi unità di esterno e di interno: ecco la parola goethiana. Essa realizza pienamente la plasticità dell'Idea. Più in su di essa vi è la clasticità [1] di essa idea (opposizione di essenza e apparenza che pur si mantiene sensibile nella conciliazione: Michelangelo, parola eschilea).

Ma a Goethe la « terra » è necessaria (cfr. l'episodio dell'evocazione di Helena). Per lui lo Spirito è spirito solo in quanto esso si incarna. Il suo platonismo (delle Madri) è quindi viziato di aristotelismo. Vi è in lui profonda e viva l'esigenza cristiana (giovannea): tuttavia egli rimane pagano.

Beethoven corregge Goethe in senso trascendentale: lo trascendentizza. Goethe corregge Beethoven in senso luminoso.

In san Giovanni sta la sintesi dell'uno e dell'altro.

A vedere l'idea nella cosa e la cosa nell'idea (il noumeno nel fenomeno e il fenomeno nel noumeno): a vedere le idee, a pensare le cose: a pensare con gli occhi, a vedere con la mente, non si va che per la rivelatrice Luce Divina, che per la Parola Divina, accolta in noi, vi si accende.

La ricerca di Dio per mezzo del solo pensiero è precristiana. Chi ha la grazia non dubita nè cerca più.

L'opera dell'intelligenza creata non può essere altro che quella di interpretare (commentare, assimilare, assorbire, appropriarsi: farla sua, facendosi d'essa) l'Intelligenza Divina: la Parola di Dio: il Logos che si esprime in Gesù (e per Gesù in tutto il mondo) e così può in noi prendere vita: (Paracleto: Spirito di Verità).

---

(1) Per cui l'Idea « lacera » l'Apparenza nella quale si esprime.

Tutta la Natura, tutta la Storia, tutta la Vita (Parola Parlata) deve poter diventare Evangelo: rivelazione (Parola Parlante).

La vita spirituale non è che contemplazione (ammirativa, partecipativa, immedesimativa) del Logos eterno e increato: il quale in te si fa «carne» (pensiero, fantasia, azione) nell'atto stesso in cui e per cui la carne tua (il pensiero tuo, la fantasia tua, l'azione tua) si fa spirito.

Deve quindi avvenire in te questo fatto: la Luce in te deve incarnarsi, e la carne tua deve in essa illuminarsi: la luce prendere carne, la carne prendere spirito: quindi la carne essere trasparente (morire allo spirito per risuscitarvi: quindi arderne): l'invisibile farsi visibile.

Il carattere discensivo-ascensivo del cristianesimo lo si vede nel «lavacro dei piedi». Il suo non è un puro ascendere (come l'Oriente) nè un puro discendere (come l'Occidente): il suo è un *discendere per fare ascendere*.

Adamo «si» serve della verità (ne mangia: scienza del bene e del male): Gesù Uomo invece «la» serve.

Ma mentre in Patanjali, tutta la pratica della concentrazione non ha per fine che di smescolare Purusha da Prakriti in cui quella s'intorbida (pitagorismo, plotinismo) nel cristianesimo invece l'amore della Luce ha per fine di «accoglierla» (imitativamente, partecipativamente) in noi, quale cosa che non è noi, nè in noi è naturalmente, ma in noi viene, ed in noi può essere accolta, da noi essere «presa» (1), ed in noi così generare sè stessa.

* * *

Bisogna dunque rendere tutta religiosa la vita: trarre la chiesa in piazza (come ha fatto Gesù, che ha fondato per primo e per sempre una religione antisacerdotale ed antisettaria): bisogna trarre la religione fuori dalla chiesa per modo che religiosa si faccia tutta l'umana esistenza: vigorosamente affermando la reli-

---

(1) κατέλαβεν, ἔλαβον, παρέλαβον. (*Giov.*, I, 1-7).

giosità dell'arte, della « parola umana » quando essa si sia fatta interprete della « parola divina ».

Questo è il moderno « spirito laico » che si viene man mano affermando nel mondo dal Medio Evo in poi. Esso non è irreligioso (come da molti in mala fede si afferma) ma religioso assai più altamente: consistendo esso infatti nella santificazione prima di tutta l'intima vita dell'uomo, *poi* dell'esterna.

Ciò è, naturalmente, contrario ad ogni forma di « monopolizzazione di Dio ».

Utilissimo infatti è il sacerdozio: ma non *necessario*. Il sole di Dio splende su tutti: e ognuno può e deve in sè goderlo da sè. E se io ho bisogno di assistenza e di aiuto, è per ciò solo: che io sia aiutato a far poi senza aiuto: non che l'aiuto diventi fine a sè stesso. Tale aiuto può essere un sacerdote: e può essere qualunque altra cosa (anche un'asina: Numeri, XXII, 22-23).

La sola guida dell'uomo è Dio stesso: e tutto è, o può essere fatto, da Dio suo strumento. Egli si rivela all'uomo in ogni sua cosa: la natura stessa può esserne fatta sacerdotessa: « *Io* sono la via, la verità e la vita ».

Il rapporto dunque, tra Dio e l'uomo (l'atto dell'indiamento) è così intimo e delicato che non tollera che vi s'interponga nessuno. Il sacerdozio invece esalta sè stesso a interprete « necessario » fra l'uomo e Dio: ed è tale concetto che turba e disturba tutto (perchè invece a Dio « nulla » è necessario): il sacerdozio, di sè, fa così un Dio accanto a Dio (e sopra Dio).

Si deve dunque fondare una spiritualità viva in noi, in pari tempo antica e moderna, traendola dalla meditazione assidua, quotidiana, continua del Nuovo Testamento, e particolarmente dell'*Evangelo secondo Giovanni* (in modo che in noi prenda vita su tutto la « possibilità di diventare figli di Dio », I, 12; cioè di partecipare alla natura divina, con l'« accoglierlo in noi »).

Di qui il culto in noi (l'esperienza) dello Spirito Santo (Spirito di verità) che è l'Amore: « allora conoscerete che io e il Padre siamo uno ».

Il Padre è il nostro fine: ma non vi si va che pel Figlio. Lo Spirito Santo ci unisce al Padre: in esso è la potenza del Padre e la sapienza del Figlio.

Il cristianesimo è unitrinitario: in esso vi è Luce, vi è Amore, e Potenza (gloria: δὸξα).

L'infinito nel finito è l'amore: e l'amore essenzialmente è sacrificio: atto contemplativo.

Tener dunque sempre viva e accesa in noi questa fiamma: l'amore di Dio: « ed io feci ad essi conoscere te, perchè l'Amore del quale tu mi hai amato sia in essi, ed io in essi ».

L'amore di Gesù per Dio è la « crocifissione »: è il suo darglisi tutto: ecco tutto il valore mistico del *Christus patiens*.

E la crocifissione è pure l'amore di Gesù per gli uomini (e di Dio per l'uomo).

E di qui si vede come e quanto i due amori siano uno (quello di Dio e quello del prossimo per amore di Dio): perchè, appunto, noi amiamo le creature dello stesso amore creativo del quale Dio le ama: volere il loro bene (il loro « valore ») è volere il bene che Dio vuole loro: perchè Dio è bene.

6. Il « Contemplativo Operare » (Mistica dell'Amore).

Ecco perchè il cristianesimo è eccellentemente operativo: perchè esso essenzialmente è redenzione. Per esso l'uomo non si contenta di redimersi, ma vuole e deve redimere.

Nell'atto della redenzione si concentra ed unifica l'amore di Dio e l'amore dell'uomo, nel che consiste la *charitas* (1): (redimendo, illuminando, vivificando: offrendo, donando luce di vita) si ama Dio nell'uomo, e l'uomo in Dio: si ama Dio perchè se ne fa il volere, e se ne esegue l'opera (ci si dona a lui mettendoci al suo servizio: sacrificandogli, crocifiggendo il nostro Adamo, nell'opera e per l'opera sua); si ama l'uomo perchè ci si dedica alla vita della sua vita: lo si illumina, lo si fa essere, gli s'imbandisce « il pane della vita ».

---

(1) Si deve amare Dio nell'uomo. Ma Dio non lo si deve amare per sè medesimo? Per l'assolutezza della sua perfezione? Sì: ma tale amore per la sua perfezione appunto perchè amore (e non astratta speculazione) sta nel volerla realizzare nel mondo.

Nell'amare Dio nell'uomo (che è, nel medesimo tempo, un amare Dio in sè stesso) sta « l'operare contemplativo » ed anche la pratica della giustizia.

L'uomo non può sopportare in sè il Fuoco se non in forma di Luce (Gesù) che in sè lo contiene.

Il volere direttamente Dio in sè è orgoglio: perchè solo Dio in sè può pienamente conoscere e possedere Dio in sè (immediatamente: nel Figlio, che al Padre è immediato); dunque volere conoscere (possedere) direttamente Dio in sè è come volere essere Dio.

L'apostolato si fa per mezzo della Luce: della dolce Luce che cova in sè l'aspro Fuoco.

Fare, di tutta la vita, parabola [1] è il « contemplativo operare » che coincide con l'« operativo contemplare » (ed anche il vedere le idee, pensar le cose): fatto, questo, che si subordina all'altro, ma che l'altro in sè tiene.

Pel cristianesimo dunque, non solo ci si redime, ma si redime: esso essenzialmente è « contemplazione » (di Dio: « questo infatti è vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che mandasti: Gesù »). Ma di questa contemplatività (di questa, prima pacificante, poi beatificante contemplazione di Dio in sè, in te, e nelle cose) pel cristianesimo si vuol fare partecipi gli altri: i « ciechi ». Questa luce di cui ci si illumina (perchè essa si è fatta « carne », cioè intelligenza umana, per noi) la si vuole comunicare: per amore di essa (affinchè dovunque risplenda) e per amore degli altri: strappare gli occhi alle tenebre. Ecco il fatto in cui si confondono l'amore di Dio e l'amore degli uomini: comunicare a tutti la pace (poi la gioia, l'ebbrezza) contemplativa: illuminarli.

Ma, cristianamente, lo spirito contempla, e contemplando fa: l'Idea divina è attiva: essa è azione: « tutto per essa fu fatto ». L'Idea (platonico-agostiniana) è genitrice, quindi per sè stessa operante.

---

(1) La vita di Gesù è appunto tutta una *parabola agita*. V. il mio *Ev. sec. Giov.*, p. 102.

Il dissidio tra operare e contemplare, tra vita attiva e vita contemplativa, è proprio dello stato di peccato. In questo stato si vive il dissidio tra volontà (o cieca operosità — che intorbida la contemplazione) e mente (o astratta contemplazione — che in sè estingue l'azione). Ma nello stato di grazia il pensare è operare (la parola di Dio che in noi si vive è attiva) e l'operare è pensare, in quanto non si opera che per l'Idea divina che in noi e per noi si realizza (vuole sè stessa) (1).

Assaporata questa pace (e questa potenza) come si fa a non amarla? E con l'amarla (d'impeto: con tutto l'impeto nostro) ci s'immedesima ad essa.

Perchè Gesù tanto insiste in Giovanni, sul concetto di verità (« Io sono la via, la verità, la vita », « La verità vi libererà », « Chi è della verità quegli m'ode » ecc.)? — Egli è disceso a dirci la verità: cioè a strapparci alla tenebra corporea (tragicità della luce), e ad offrirci la possibilità di contemplare Dio, e contemplandolo concepirne: perchè si concepisce di ciò che si ammira.

Così lo Spirito Santo (l'Amore) è lo « Spirito di Verità »: cioè l'affetto della contemplatività: calma, gioia, ed ebbrezza.

Lo spirito, nella verità, ci si nutre.

Questa è dunque la *via*: giungere alla catarsi, alla purificazione, all'indiamento, per mezzo della meditazione della Parola Divina (*Nuovo Testamento*, e in particolare l'*Evangelo secondo Giovanni*), accogliendo per solo nostro maestro (o « esemplare ») Gesù, cioè il Logos medesimo, che in lui si è incarnato, ed è anche presente nel Mondo, come Armonia creatrice; ma mantenendosi rigorosamente fissi nella sua trascendenza, pensandolo cioè sempre come « uno col Padre » (Jahvè) extramondano ed antimondano.

---

(1) Perciò dice santa Teresa di Lisieux: « ... *Je veux passer mon ciel a faire du bien sur la terre* ». (Cioè *contemplare operando*).

Nella qual via si rivedono armonizzate e congiunte, perfezionate e compiute, tutte le grandi altre vie che abbiam viste: quelle orientali, e quelle occidentali.

Essa consiste nell'abbandonarsi con un atto di libera e semplice fede allo Spirito Santo che viene liberamente ad ardere nell'anima nostra: nel glorificare Dio che in noi brucia.

L'arte va intesa quindi unicamente come apostolato (comunicazione di Dio con cui noi si comunica): come vero sacerdozio: trasmissione del luminoso fuoco dello Spirito Sacro.

Interpretare la luce divina: interpretare il mondo nella luce divina: trasmettere al mondo (comunicare all'uomo) il divino Fuoco che è in essa, e che ci unifica al Padre.

Per cui l'atteggiamento fondamentale dell'anima ha da essere lirico: « e contemplammo la sua gloria » (in ciò sta il « glorificare Dio in noi »).

Dio ha creato l'uomo perchè contempli la sua gloria: e contemplandola ne partecipi.

La parola è Idea, non concetto umano: viva Idea creatrice.

Contemplare, e far contemplare, le Idee è contemplare, e far contemplare la Parola nella potente, sapiente e amorosa sua attività creatrice (cui, contemplandola, si partecipa): e via su d'Idea in altra Idea, si giunge così alla contemplazione partecipante dell'Idea ideante ogni Idea: cioè del Logos in sè medesimo: e per l'onnipotenza del Logos, della Parola, alla tremenda maestà del Silenzio.

7. Per la Parola del Silenzio al Silenzio.

Si deve dunque passare dalla contemplazione (ammirativa, imitativa) dell'umanità di Gesù (cioè del perfetto esemplare del « vivere Dio ») alla contemplazione (partecipativa) della divinità di Gesù (il Gesù di Giovanni).

Così per Gesù si va al Padre (Jahvè).

Bisogna ricordare che quello del Vecchio e quello del Nuovo Testamento non sono due opposti dei: ma un unico vivo Dio

che in Gesù e per Gesù si rivela: in Gesù bisogna sempre riconoscere e adorare Jahvè (1).

Vi è un senso in cui il Dio di Paolo e di Giovanni è terribile più di quello di Job e d'Isaia: per la rivelazione (e per quanto è implicito in essa) è infinitamente aumentata la responsabilità di coloro che hanno respinto Dio nella luce di Dio.

*
* *

La fede è tutto, e la gnosi è stimolo e alimento di fede. « La vita eterna sta nel conoscere te » dice Gesù: cioè nel partecipare a te (a Dio) per mezzo della conoscenza ammirativa di te. Dunque la conoscenza serve alla fede, perchè quel che tu vedi non è, e non dev'essere, che una spinta a ciò che tu non vedi.

Ciò che non si vede non si ama *(nil volitum quin praecognitum)*.

Ma Dio, anche attraverso la rivelazione, permane mistero: perchè l'Infinito non può essere conosciuto dal Finito se non partecipativamente, e perciò parzialmente: Dio solo conosce Dio pienamente. Dunque la conoscenza è stimolo di fede: cioè spinta ad infinitarsi nell'Infinito.

Il vedere è stimolo a più vedere e a più amare.

Non si ama se non ciò che si vede (o ciò che si conosce): ma, in Dio, quel che si vede non è che spinta ad amarlo e a volerlo in quello che oltrepassa ogni vista. Dio in sè non lo si può perfettamente conoscere (perchè per conoscere perfettamente Dio in sè, bisogna essere Dio). Dio in sè, lo si può, però, amare e volere: attraverso ciò che di lui si conosce (per la rivelazione misteriosa che egli ci ha largito di sè).

L'apostolato quindi in che cosa consiste?... Nel comunicare la fede (che è per sè luce) per mezzo della luce che è in essa, e che è essa: in ciò sta l'aprir gli occhi ai ciechi (cui precede il « fare andare » lo storpio, e cui segue il risuscitare chi è morto: cioè il conferire a lui vita eterna, immortalità (2)).

---

(1) Soltanto Michelangelo ha fatto ciò pienamente.

(2) Anche qui il « vedere » sta in mezzo, tra i tre principali miracoli di Gesù in san Giovanni.

La fede quindi non è una conoscenza imperfetta. La gnosi è invece una fede perfezionata, o meglio un continuo perfezionamento di fede: il più vedere non ci bea se non perchè ci fa più amare e volere.

Dio, in Gesù, si rivela, ma non vi si svela (san Dionigi).

È la propria inconoscibilità che Dio fa conoscere in Cristo: per questi (che è la conoscibilità dell'Inconoscibile) se ne conosce per l'appunto la Inconoscibilità: si accede alla sua Inaccessibilità.

Il Silenzio non si nega nella sua Parola: è la Parola che è silenziante: un silenziante Silenzio.

Dio è, e resta, silenzio anche nella parola (tramite di silenzio): infatti, gravide di silenzio sono le parole di Cristo.

*
* *

La fede di Pietro, dunque, e quella di Giovanni non si escludono: sono anzi due gradi di una medesima fede.

Quella è cieca e impetuosa, questa è calma e veggente.

La loro differenza sta in questo: che quella è attiva (come quella di Marta): « cieca » perchè si attacca ai simboli e alle figure; e questa è contemplativa (come quella di Maria) perchè si acquieta soltanto in Dio in sè. Alla fede attiva (quella che corre incontro alla grazia: *Giov.*, XI) segue, ed è superiore, la fede contemplativa: quella che sa attendere e vede: e vede che non vede (e perciò vede più che non veda).

La concentrazione meditativa, essa pure, è attività (operosità) e, come Pietro, precede. La contemplazione è pura, ferma e costante, fede: e perciò è più veggente: come Giovanni, essa segue e permane [1].

Pietro e Giovanni, Marta e Maria: fede attiva, affaccendata, loquace, e fede contemplativa, silenziosa, tranquilla, che più non cerca perchè ha: ed anche ha per quel che sa che non ha e non può avere: essa è il *summum sapientiae*: la sicurezza, nel ventre della notte, che il sole c'è, e che risplende. Questa

---

(1) *Itin.* ecc., pp. 47-48, 137-138. *Dialoghi di Creature: Tra Santi.*

« cecità conscia » è la più grande veggenza: è la parola interiormente parlante, che, suscitata in noi da quella parlata, sostituisce man mano sè ad essa: lo Spirito Santo cioè il Cristo in noi.

L'eredità di Pietro e l'eredità di Giovanni (*Giov.*, XXI) sono le due vie: quella esterna (o attiva: Marta) e quella interna (o contemplativa: Maria). E la prima di esse è via alla seconda. E si è maturi per questa quando, facendosi sempre più viva la sete nostra di Dio, si sente aridità nella prima: questa altro ufficio non ha che quello di accendere e dirigere alla seconda.

Così pel singolo uomo e così per l'umanità (la quale, da alcuni secoli, si è messa per la seconda via: la più spiccia).

Pietro non sta senza Giovanni, nè Giovanni sta senza Pietro. Maria non sta senza Marta, nè Marta senza Maria.

L'Azione senza la Contemplazione non sta: essa è cieca (attivismo, attualismo, pragmatismo, che ci conduce al pretto materialismo ed esteriorismo: Occidente: America). Nè la Contemplazione sta senza l'Azione, o che in sè strugga e assorba l'Azione: essa è ozio (assenza, inerzia, inazione: Oriente: Asia). Ma l'Azione dev'essere contemplativa (cioè realizzare un'Idea) e la Contemplazione dev'essere attiva (investirsi dell'Idea operatrice ammirata).

Ma perchè questo sia, è necessario che la contemplazione preceda, prevalga, predomini, signoreggi, diriga e condizioni l'azione, perchè è per essa unicamente che ci si congiunge e si attinge al divino, e lo si può imprimere così nell'azione. E ciò non è possibile se questa constantemente non si subordini a quella.

Gesù ama Marta e Maria, ma preferisce Maria; chiama Pietro e Giovanni, ma preferisce Giovanni: nessuno di essi egli esclude, ma vuole che l'uno sempre stia sopra l'altro.

Così il culto esterno e l'interno.

E la conoscenza è alimento di fede.

Infatti, a un certo punto (come dice san Bonaventura) essa deve cedere il passo alla fede (che è tutto).

L'opera della mente, della conoscenza (la « gnosi pistica ») è di condurci sino a quel punto in cui la nostra volontà vuole

Dio in sè medesimo. Essa è lume ed è guida. Essa deve (per quanto è umanamente possibile) farci conoscere Dio (la sua Inconoscibilità) perchè la volontà possa pienamente volerlo, per quanto è umanamente possibile, in sè: perchè è in sè che Dio vuole essere voluto (*Giov.*, IV, 23). Perciò la Parola lascia luogo al Silenzio (così la mente alla volontà di cui essa è guida).

Dunque il contemplare vale solo in quanto esso ci fa sempre più voler Dio: esso allora non è che un più conscio volerlo: perchè si vuole ciò che si contempla: *oltre* tutto ciò che se ne contempla (e se ne può contemplare).

*
* *

È sempre al Padre (a Dio in sè) che, attraverso Gesù, noi dobbiamo tener fisso lo sguardo: di qui la pace, la serenità (poi l'esultanza, l'ebbrezza) della volontà nella conoscenza di Dio: cioè la pace del volere umano nel conformarsi col conosciuto volere divino:

e la sua volontade è nostra pace.

La fede nella Parola è « fede gnostica ».

La Parola è la scala che Dio porge all'uomo a salire. La Parola è luce. Carattere della luce è il destare (dal sonno del nulla, delle tenebre, del peccato, quindi dell'orgoglio, quindi della morte): lo scuotere.

La sapienza divina, quindi, non è teologia, ma « illuminazione »: quindi « giudizio » dentro e fuori dell'uomo. Perciò Gesù parla alla donnicciuola samaritana: la scuote, la illumina.

La luce desta l'uomo dal suo triplice sonno (o sogno): da quello dei sensi, da quello della fantasia, e da quello della ragione (il più pericoloso di tutti: il « sonno dogmatico », come lo definì Kant) che scambia ciò che vede (ciò che pensa) con ciò che è.

La luce quindi non fa che continuamente e sempre più avvertirci del buio in cui noi siamo e viviamo: cioè ci presenta, sempre più, Dio come luce coperta: mistero.

La fede fa sì che tu ti abbandoni: la gnosi fa sì che sia proprio Dio quegli cui tu ti abbandoni.

Noi dobbiamo quindi volere (e pensare, vivere) Dio nell'immagine, nella luce (negativa) che egli ci ha offerto di sè: Gesù; ma pensandolo e volendolo sempre al di là di ogni immagine: come « caligine » e « oscurità », e avvertendo che anche ciò è sempre immagine, e immagine negativa (Gesù uomo è immagine negativa: egli pure vive Dio in sè, morendo).

Il centro dell'uomo (come di ogni altra cosa creata e increata) è il volere. Perciò tutto è la fede: la fede nel Dio ignoto (silenzioso e coperto: che in noi opera celatamente: destino). Quindi tale contemplazione non è pura quiete (come nella Asamprainata Samadhi), ma è quiete (fede) in Dio che ci si è rivelato come Dio misterioso: e che resta invisibile anche nella sua visibilità.

La fede è gnosi, la gnosi è fede. La fede nel Dio che noi ben si sa misterioso: ecco la parola, la « luce », di Cristo.

La scienza divina, dunque, tutta sta nel volere ciò che Dio di noi vuole: il nostro destino. È la fede quieta e sicura nella bontà, nella sapienza, nell'onnipotenza di Dio che agisce copertamente nel mondo ed in noi: che noi non vediamo: ma, in lui credendo, vediamo (tacendo, lo udiamo: Job).

Questo è il miglior frutto della meditazione dell'Evangelo secondo Giovanni: esso non sta tanto nel contenuto storico, o dottrinale, dell'oggetto della meditazione, quanto nell'efficacia silenziante di quelle parole: la quale a noi viene dallo Spirito che per mezzo di esse in noi spira [1]: quindi non è che allora la mente non abbia alcun contenuto, che in essa venga dal di fuori di essa, come nell'Asamprainata Samadhi, ma il suo contenuto, più (ed oltre) che storico, sentimentale, intellettuale, è intimamente « spirituale »: cioè veramente, potentemente, « divino » (extracosmico).

Anche vi è una semplice e chiara dottrina, nella « parola » (Logos) di Gesù. Ma dottrina (e teologia) non sono che elementi del fluido spirituale medesimo, che vi si sono come cristallizzati: essi constano di esso, ed esso è ciò di cui essi constano. Essi

---

(1) *Evangelo secondo Giovanni*, Introd. XXXV.

sono tramite di esso: fatti per esser disfatti. Così le « parole », le « idee » di Gesù non sono altro che tramite in noi della sua misteriosa ineffabile divinità [1].

* * *

Dunque dal Logos, dal Cristo storico ed esemplare, dalla parola parlata vivente e vivificante del Cristo, e dai singoli attributi, o « nomi » di Dio (Unità, Trinità, Inaccessibilità, Bontà, Aseità, Solitudine, ecc.) si deve giungere ad adorare Dio in fede muta, per cui Dio lo si adora in sè stesso: « in Spirito e Verità », al di là di ogni manifestazione, di ogni parola e concetto: nel suo puro Silenzio: dalle Manifestazioni (delle quali la sola intera è l'Incarnazione) all'Immanifesto, cui ci si dà come in braccio. La fede è il principio ed il fine di tutta la vita religiosa: e la conoscenza ne è il mezzo (non teologia, ma teofania).

---

(1) Nulla perciò può essere pensato che sia più pernicioso, ad un'anima in via di perfezionamento cristiano, degli *Esercizi Spirituali* di santo Ignazio: in essi (oltre che vi si fa eccessivamente predominare l'elemento dualistico del cristianesimo, quasi a farne un vero islamismo, onde eccitare una pugnacità fanatica e atroce — *de duobus vexillis* — facendo anche emergere quasi esclusivamente il carattere terribile e spaventoso della divinità, che del dio « padre » cristiano, tremendo ma generoso, fa un boia; oltre che alla meditazione vi si propongono inesattezze, come che Gesù appena risorto sia apparso alla Madre anzichè a Maria Maddalena, o che l'anima debba pensare al buio e all'umidità della fossa, quando evidentemente nè buio nè umidità possono esistere nè pel corpo inanimato e disfatto, nè per l'anima sciolta; e ciò unicamente per intimidire, per rendere lugubre e spaventosa la morte, che cristianamente invece deve sempre più essere accolta con fiducia serena; oltre che, come ammette il cattolico Tanquerey, « non vi si dà abbastanza posto a N. S. Gesù Cristo... di cui nel metodo delle tre potenze non si parla che di passaggio »: (*Comp. di Teologia ascetica e mistica*, p. 437), in essi si procede ad una eccessiva sensibilizzazione, anzi ad una vera materializzazione dei fatti, non solo storici ma anche spirituali, evangelici: e ciò per condurre dall'astratto al concreto: per avvicinare, rendere visibili, tangibili, palpabili i fatti e le stesse idee: perchè la mente (la fantasia) vi si appigli, ed impigli, come a cose non apprese, ma viste, odorate, assaporate, gustate, toccate — *constructio loci, exercitatio sensuum* — così dall'irrealtà dell'astratto si passa all'irrealtà dell'apparente (sino ai cristimorti di cera, dalle polpe squagliate e verdastre, sdrucite da piaghe sanguinolenti; ai culti anatomici del viscere « cuore » di Cristo; e alla composizione dei « gesti religiosi »: colli arrovesciati all'indietro, pupille stravolte, corpi ondulati e librati in positure tra estatiche e voluttuarie, in atto di levitazione, gesticolazioni abbondanti, ecc.). Ciò è esattamente il contrario di quanto dev'essere fatto: lo spirito si è fatto carne soltanto perchè la carne si spiritualizzi: è il di dentro che di sè deve informare il di fuori: non il di fuori il di dentro (Gesù chiamò ciò « ipocrisia »).

A Dio ci si porge, ci si offre in *recettiva operosità* (Maria: sposa e madre di Dio): per modo che, a poco a poco, egli prenda stabile e intero possesso di noi.

Allora tu non parli di Dio, tu non pensi « intorno » a Dio, ma a lui ti abbandoni: e, nell'atto del sincero e intero abbandonarti tuo a lui, egli in te semina e genera sè.

Pietro dice di fare, e non fa: Giovanni tace e fa. Pietro promette di dare la vita sua per Gesù, poi lo rinnega, in una sola notte, tre volte. Giovanni niente promette a Gesù, ma non lo abbandona mai fino alla fine: il suo *contemplare* altro dunque non è che il silenzioso suo *agire* (1).

Dio è puro Silenzio: ed è nel silenzio e col silenzio che lo si ama, lo si adora, e più lo si ha.

La sola efficace « parola » è quella che ci conduce al silenzio (Gesù).

Infatti san Giovanni comincia: « In principio era la Parola: e la Parola era in Dio ». Dunque Dio era (gerarchicamente) avanti la Parola: la parola presuppone un Parlante (e un Tacente): un Silenzio, coeterno e consustanziale.

Mantenersi dunque in un continuo e silenzioso atto di fede.

Non è una teorica, una filosofia, del silenzio che bisogna fare: perchè anch'essa è discorso. Bisogna tacere: e dire il silenzio: cioè fare il silenzio: zittire. Starsene zitti e zittire.

Leopardi scolpisce il silenzio.

Beethoven lo impone (VII Sinf. T. II).

La meditazione del Nuovo Testamento, e particolarmente dell'Evangelo secondo Giovanni, dunque è veramente l'ultimo e più alto grado della concentrazione meditativa (o via esteriore: parola esteriormente parlante): il grado, direi così, di trapasso: quello da cui e per cui si passa all'operare contemplativo: cioè all'esperienza del Verbo interiore: del Logos interno ed eterno: dello

---

(1) Tutta la vita religiosa può quindi semplificarsi, e ridursi ad un semplice unico *fiat voluntas tua*: non detto, nè esclamato, nè canticchiato, ma silenziosamente, sinceramente e ininterrottamente pensato e *operato* in noi stessi.

Spirito Santo (*S. Giovanni*, XVI, 25: « questo io vi ho detto in immagini: vien l'ora in cui non più in immagini vi parlerò, ma apertamente intorno al Padre vi annuncierò »).

È quindi, esso pure, una via e non l'arrivo: l'arrivo essendo Dio solo: non (solo) Parola, ma Silenzio eterno.

Si deve quindi, attraverso alla gloriosa divinità (che traluce nella paziente umanità) di Gesù, pervenire non solo alla divinità (non incarnata) del Logos (seconda eterna Persona), ma trasentire, sempre nel Logos, la tremenda divinità di Dio in sè (prima Persona) (1).

Dunque un passo v'è oltre Giovanni (cui ci conduce Giovanni).

Egli, infatti, non è che un Apostolo. Giovanni è conoscenza ed amore: oltrepassa ogni possibile conoscenza ed amore la Realtà in sè medesima che si conosce e si ama.

Il Silenzio ci si comunica (e noi lo si comunica altrui) per mezzo della silenziante Parola.

Un giovannismo ulteriore è il culto dello Spirito Santo in noi: e lo si esercita abbandonandoci, secondandola, alla lenta ed assidua sua opera in noi.

Credendo in Gesù, Gesù, per grazia sua e fede nostra, ci s'interiorizza: rinasce entro noi in forma di Spirito Sacro. Non è più Vista, ma è Ardore. Non è più Luce, ma è Fuoco.

Giovanni ti conduce alla parola del Silenzio: ti fa contemplativamente operante: silenziosamente parlante.

« In principio era il Silenzio. Il Silenzio era in Dio. E Dio era Silenzio.

La Parola in principio era in esso: e Silenzio era essa.

Tutto per essa si fece: senza di essa nulla si fece di quel che si fece... »

---

(1) Prima Cristo. Poi, in Cristo, Iahvè. Poi Cristo in Iahvè.

INDICE

BIBLIOTECA DELLE FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA
TORINO

OPERE DELLO STESSO AUTORE

Canti d'avanti giorno *(Liriche spirituali)* - Taddei, Ferrara, 1917.

Itinerario di uno spirito che si cerca - Seconda ed., Vallecchi, Firenze, 1924.

Dialoghi di creature *(Scene lirico-drammatiche)* - Campitelli, Foligno, 1925.

Le vie del sublime - Bocca, Torino, 1926.

Da Talete a noi *(Orientamento spirituale)* - G. Carabba, Lanciano, 1927.

L'Evangelo secondo Giovanni *(Commento mistico)* - Laterza, Bari, 1928.

IN PREPARAZIONE:

Eschilo *(Profilo)* - Formiggini, Roma.

Commenti alla creazione.